

**DAS WELTBILD
EINES
OSTPREUSSISCHEN VOLKSERZÄHLERS**

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der Philipps-Universität zu Marburg/Lahn.

vorgelegt von

HANS ULLRICH SAREYKO

aus

Neidenburg/Ostpreussen.

Marburg 1954

D 4

**DAS WELTBILD
EINES
OSTPREUSSISCHEN VOLKSERZÄHLERS**

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der Philipps-Universität zu Marburg/Lahn.

vorgelegt von

HANS ULLRICH SAREYKO

aus

Neidenburg/Ostpreussen.

Marburg 1954

D 4



Als Dissertation von der Philosophischen Fakultät der
Philipps-Universität Marburg angenommen am: 3. Februar 1955.

Berichterstatter: Professor Dr. G. Henssen

Mitberichterstatter: Professor Dr. L. Wolff

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Februar 1955.

G l i e d e r u n g.

<u>Einleitung</u>	1
I. Problem und Aufgabe.	1
II. Um die Person des Erzählers.	4
III. Das Persönlichkeitsbild des Erzählers.	9
<u>Das Weltbild des Erzählers.</u>	15
Methoden der Untersuchung.	15
<u>Erster Hauptteil: Die soziologische Weltordnung.</u>	20
A. Vorstellungen vom staatlichen Leben.	20
1. Soziologische Stellung des Königtums.	21
2. Königliche Rechte und Pflichten.	25
B. Die soziologische Struktur des ländlichen Lebensraumes.	28
1. Adel und Gutswirtschaft.	29
2. Das Gesinde.	40
3. Die Bauern.	44
4. Die Forstwirtschaft.	49
5. Der geistliche Stand.	51
6. Andere Personen des dörflichen Lebens.	53
7. Die Wandernden.	55
8. Zauberkundige Personen.	58
9. Die Unehrliehen.	59
C. Ständischer Aufbau der sozialen Ordnung.	62
<u>Zweiter Hauptteil: Die ethische Weltordnung.</u>	65
A. Die ethischen Grundforderungen.	66
1. Achtung des Mitmenschen.	67
2. Erhaltung der Familie.	73
3. Erhaltung der Staats- und Standesordnung.	79
4. Nicht gemeinschaftsgebundene Ethik.	90
a) Verhalten gegen den Teufel.	90
b) Erotisches Verhalten.	93

B. Entstehen und Tilgung moralischer Schuld.	98
1. Rache und Vergeltung.	100
2. Verzeihung.	107
<u>Dritter Hauptteil: Die metaphysische Weltordnung.</u>	108
A. Die ausserirdischen metaphysischen Bereiche.	109
B. Das Teufelsbild des Erzählers.	113
1. Funktionen des Sagenteufels.	117
2. Funktionen des Schwankteufels.	121
3. Abwehr und Bekämpfung des Teufels.	126
C. Verwandlung und Erlösung.	137
1. Verwandlungsursachen.	140
2. Gesetzmässigkeiten der Verwandlung.	148
3. Gesetzmässigkeiten der Erlösung.	158
4. Die Bedeutung des Verwandlungsglaubens.	169
<u>Zusammenfassung.</u>	171
<u>Schrifttumsverzeichnis.</u>	179

Einleitung.

I. Problem und Aufgabe.

Kaum eine Märchensammlung der jüngsten Zeit hat in der Fachwelt so viel Lob, aber auch so viel Kritik erfahren, wie die von Frau Hertha Grudde gesammelten "Plattdeutschen Volksmärchen aus Ostpreussen", herausgegeben vom Institut für Heimatforschung der Universität Königsberg. Dabei richtete sich die Kritik nicht gegen die Form der Mitteilung, vielmehr wurde diese durchweg als ein Vorbild getreuer Aufzeichnung volkstümlichen Erzählgutes bezeichnet. Wer jedoch, wie Karl Plenzat, genaueste Kenntnis des ostpreussischen Märchengutes besitzt, musste bei der grossen Zahl bisher unbekannter und höchst eigenartiger Erzählstoffe stutzig werden und die Echtheit der verdächtigen Nummern in Zweifel ziehen. Von den 112 mitgeteilten Stücken entsprechen nur 13 inhaltlich den Grimm'schen Märchen, und zwar die Nummern 2, 6, 30, 31, 36, 44, 51, 59, 70 bis 72, 78, 107. Die Nummern 63 bis 67 sind legendenartige Tier- und Pflanzenmärchen, wie sie Dähnhardt im zweiten Bande seiner Natursagen mitteilt. Bei den Nummern 1, 3, 5, 7, 27, 38, 60, 77, 82, 94, 102, 104, 106 und 111 lässt sich eine mehr oder weniger starke Anlehnung an bekannte Märchen und Schwänke nachweisen, jedoch verfliessen hier schon die Grenzen zwischen echter Überlieferung und freier Neuschöpfung. Die übrigen 77 Erzählungen lassen sich fast ohne Ausnahme leicht in zwei Gruppen einteilen, von denen die erste, grössere das Thema der Erlösung von Verwunschenen oder Ermordeten abwandelt und der Sage nahesteht, während die zweite, in meist schwankhafter Form, die Vertreibung oder Überlistung des Teufels zum Gegenstand hat. Es ist nur natürlich, dass sich auch in diesen Erzählungen echte Motive finden, wie sie aus Märchen, Schwank, Bänkelsang, Volksballade und Volksglaube bekannt sind. Doch ist ihre Verwendung innerhalb der Erzählungen so frei und willkürlich, dass aus ihrem Vorhandensein nicht auf die Anlehnung an dieses oder jenes Stück echter Volksüberlieferung geschlossen werden kann. Es sind, wie Plenzat und Ranke übereinstimmend behaupten, "primitive Märchen-Vorfor-

men" ¹⁾, wie sie bisher nirgendwo in solcher Fülle aufgezeichnet worden sind, "Erzählungen, in denen Angstmotive des lebendigen Volksglaubens bzw. der Sage in der Art des Märchens zum guten Ende umgebogen erscheinen" ²⁾.

Ein zweiter Umstand erregte die kritische Aufmerksamkeit der Märchenforschung. Mehr als die Hälfte der mitgeteilten Märchen, insgesamt 61 Nummern, enthalten gesungene Verse, deren Melodien von den bisher bekannten Märchenweisen stark abweichen. Und zwar finden sich die gesungenen Verse mit nur fünf Ausnahmen in den ohnehin verdächtigen, bisher unbekannten Spuk- und Teufelserzählungen. "Diese Melodien reichen von einfacher Tierstimmenwiedergabe und dumpfen Heultönen bis zu kunstvollen, vielzeiligen Gebilden, von urtümlicher Penta-, ja Tetra- und Tritonik bis zu Tonfolgen von Schlager- und Tanzliedcharakter; die Mehrzahl bewegt sich in auffällig tiefer Stimmlage und wirkt beim Vortrag unheimlich und gespenstisch". ³⁾

Die fünf Märchen mit Melodien, die als echtes Volksgut anzusprechen sind (Nummern 30, 44, 70, 71, 72), heben sich auf den ersten Blick in Verssprache und Melodie von den übrigen ab. Die Verse weisen sich durch ihren gänzlich anders lautenden Inhalt, ihre abgeschliffene Form und die Schlichtheit ihrer Melodien als langhergebrachtes Überlieferungsgut aus. ⁴⁾

"Ausserhalb dieser fünf Geschichten steht Nr. 73, eine sentimentale Erzählung von einem Kinde, das von vornehmen Eltern ausgesetzt wurde. Inhalt, Verse und Weise lassen hier einen ursprünglichen Bänkelsang vermuten". ⁵⁾

1) Karl Plenzat, in Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1931, S. 242 ff.

2) Friedrich Ranke, in Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. XIV, 1936, S. 254.

3) Friedrich Ranke, in Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. XIV, 1936, S. 253.

4) Vergl. Gottfried Henssen, Sammlung und Auswertung volkstümlichen Erzählgutes; Sonderdruck aus Hessische Blätter für Volkskunde, Bd. XLIII, S. 22 f.

5) Henssen, a.a.O., S. 23.

An dieser Erzählung ist auf den ersten Blick erkennbar, wie frei und unbekümmert um die Überlieferung der Erzähler seinen Stoff gestaltet. Die ersten vier Zeilen des gesungenen Verses erwähnen Mutter und Vater sowie Bruder und Schwester des Findelkinds. Im Verlauf der Erzählung wird jedoch erwähnt, dass das Kind nicht vom Vater verloren, sondern vielmehr von der Mutter ausgesetzt worden ist. Die Erwähnung von Bruder und Schwester in Verszeile 3 bleibt unverständlich ohne die Annahme, dass der gesamte Vers aus einer fremden, zum Inhalt der Erzählung nicht durchgängig passenden Quelle stammt, da die Erzählung ausdrücklich erwähnt, dass die Mutter des Kindes weder vorher noch nachher weitere Kinder gehabt hat. Vollends unsinnig werden die ersten vier Verszeilen, wenn man sie auf ihren Satzinhalt hin untersucht. Sie behaupten, dass die Eltern und Geschwister des Kindes nach altem Brauch handeln, doch ist aus dem Gang der Erzählung in keiner Weise zu entnehmen, welcher alte Brauch gemeint ist. Zum Sinn und Inhalt der Erzählung passt nur der zweite Teil des Verses. Die Melodie gibt leider keinen Aufschluss darüber, ob es nötig gewesen ist, die ersten vier Zeilen, die offensichtlich überflüssig sind, in die Erzählung mit aufzunehmen. Sie beantwortet auch nicht einmal die Frage, ob die beiden Teile des Verses derselben Quelle entnommen sind und dort in derselben Form aufeinander folgen, wie sie hier verwendet werden. Der Text lässt jedoch die Auslegung zu, dass hier verschiedene Quellen anzusetzen sind, aus denen der Erzähler die beiden Vierzeiler einfach zu einem achtzeiligen Vers zusammengezogen hat.

Wenn diese Erwägungen letzten Endes auch nur eine Spekulation bleiben, solange die Möglichkeit einer Überprüfung an Hand von Quellen oder anderen Beweismitteln unmöglich ist, so erlauben sie doch einen Blick in die Werkstatt unseres Märchenschmiedes, der der Forschung bisher so viele und durch die Veränderung der Gesamtsituation neute nicht mehr eindeutig lösbare Rätsel aufgegeben hat.

Die vorliegende Arbeit kann also nicht die Entdeckung und Beschreibung der Tradition der Motive zum Ziele haben, derer sich der Erzähler bei der Erfindung "seiner Märchen"

bedient hat; sie versucht vielmehr, den Erzähler selbst zu bestimmen und sein Weltbild nachzuzeichnen, wie es aus den ihm zugehörenden Märchen hervorleuchtet.

II. Um die Person des Erzählers.

Die Forschung hat bisher nur mit grosser Vorsicht und in schwachen Andeutungen den Erzähler zu kennzeichnen versucht. Plenzat vermutet hinter den so auffallenden Märchenversen und -weisen "eine schöpferische, musikalisch begabte Lokalgrösse, die eine Freude daran fand, ihre Spukmärchen durch Singsang, durch schauriges Huu, huu, huu, durch Nachahmung von Hundegeheul, Taubengurren und ähnlichem noch wirksamer, eindringlicher, aufregender zu machen". ¹⁾

Friedrich Ranke zieht zur Beantwortung der Frage nach dem Erzähler die von Gustav Grannas herausgegebene Sammlung "Ostpreussische Märchen und Geschichten" heran, von deren 88 ebenfalls von Frau Grudde gesammelten und ins Hochdeutsche übertragenen Erzählungen sechs Märchen eindeutig auf eine literarische Quelle zurückgehen. ²⁾ Jedoch scheint Rankes Vermutung sehr fragwürdig, dem Erzähler dieser erst seit kurzer Zeit volksläufig gewordenen moralisierenden Kunstmärchen sei auch die Erfindung und Umbiegung der verdächtigen Märchenformen der plattdeutschen Sammlung sowie die Erfindung der schauerlichen Melodien und die Verwendung hochdeutscher Verse zu diesen Märchen zuzutrauen. ³⁾ Die Moral der sechs aus dem "Märchenschatz der Woche" stammenden Geschichten ist eine durchweg andere als die in den Spuk- und Teufelsgeschichten der plattdeutschen Sammlung. Von den sechs Märchen der Woche weisen nur zwei Nummern

1) Plenzat, a.a.O., S. 244.

2) Ranke, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, N.F. Bd. 8, 1938, S. 123 ff.

3) Ranke, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. XIV, 1936, S. 246 ff.

kurze Verse auf, die in Sprache, Stil und Kürze im Gegensatz zu den Versen der plattdeutschen Sammlung stark formelhaftes Gepräge haben. Nur ein Märchen, das von Niolett und Oka, erwähnt, dass die Verse gesungen werden; aber es sind nicht Spukgestalten oder Menschen, die die Verse singen, sondern ein kleiner Vogel und der Bach, denen beiden das Prädikat "singen" eher zukommt als das Prädikat "sprechen". Die Melodien fehlen.

Der Wert der hochdeutschen Sammlung als Beweismittel ist überdies noch dadurch in Frage gestellt, dass der Herausgeber für die Herkunft der Märchen keine Quelle angibt, so dass nicht festgestellt werden kann, wem die Sammlerin diese Funde verdankt. Dennoch hätte Ranke auf die Unterschiede in Stil und Sprache aufmerksam werden müssen, die selbst in der hochdeutschen Fassung die aus der plattdeutschen Sammlung stammenden Erzählungen von den Märchen der Woche, wie Frau Grudde sie aufgezeichnet hat, deutlich abheben. Auch wenn man annimmt, dass der Erzähler bei den Märchen der Woche an das sprachliche Vorbild seiner schriftlichen Quelle gebunden gewesen ist, ist es doch undenkbar, dass ein und derselbe Erzähler bei der starken Umgestaltung, die diese Märchen von ihm erfahren haben ¹⁾, auf die ihm gemäße Form der Darstellung in Wortschatz, Ausdruck, Verwendung der direkten Rede und anderen Stilmitteln so sehr verzichtet hat. (Auch T. Anacker nimmt, wenn auch aus dem einzigen Grund, die angezweifelte Echtheit der Tradition zu retten, für die Märchen der Woche einen oder mehrere andere Erzähler an. ²⁾)

Einen anderen Weg zur Entdeckung und Bestimmung des Beisleidener Märchenerzählers schlug Gottfried Henssen ein. Er besuchte allein und auch zusammen mit Frau Grudde einige der noch überlebenden Gewährspersonen. Schon bei seinem er-

1) vergl. Ranke, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, N.F. Bd. 8, 1938, S. 123 ff.

2) Traut Anacker, Verzauberung und Erlösung im deutschen Volksmärchen, 1941, S. 143 Fussnote.

sten Besuch wurde er von dem alten Ferdinand Liedtke auf Friedrich Berjuck, den Stiefvater der Frau Wolf und Mann der Frau Berjuck mit dem Hinweis aufmerksam gemacht: "Berjuck der kann leeje mehr wie veer Peerd schiete". ¹⁾ Wer aus eigenem Erleben diesen selbst für die ostpreussische Mundart sehr kraftvollen Ausdruck kennt, kann ermessen, dass Liedtke hiermit sein eigenes durchaus nicht geringes Erzähltalent und Märchengut gegenüber dem des Friedrich Berjuck weit in den Schatten stellt. Henssen entdeckte dann auch in Friedrich Berjuck den stärksten Träger der Beisleidener Überlieferung. Er berichtet selbst darüber: "Trotz seines hohen Alters - er war 80 geworden - traf ich B. in voller geistiger Frische an. Bereitwillig ging er auf meine Fragen nach bestimmten Erzählstoffen ein und erzählte Schwänke, Märchen und Sagen in bunter Folge, darunter gleich zwei Geschichten, die Frau Grudde trotz eines dreissigjährigen Aufenthaltes in Beisleiden bis dahin unbekannt geblieben waren. Mitunter beteiligte sich auch seine Tochter, Frau Sch., an der Unterhaltung; sie steuerte ein paar Hexenerzählungen als wahre Geschichten bei. B. erwies sich als ein hervorragender Erzähler mit lebendiger Darstellungsgabe; auf seinen Musikantenzügen hatte er viel zu hören bekommen." ²⁾

Hertha Grudde hatte diesem Erzähler in ihrem Aufsatz (FFC 102) ³⁾ nur eine kurze Erwähnung gegönnt, aus der hervorgeht, dass Friedrich Berjuck für einen Teil der Märchen, die in der plattdeutschen Sammlung seiner Frau und seinen Töchtern zugeschrieben worden sind, als eigentlicher Gewährsmann betrachtet werden muss. Aus dieser spärlichen Mitteilung ist leider nicht zu entnehmen, welche Nummern auf ihn zurückgehen und wie stark der Anteil der in Ziesemers Nachwort ⁴⁾ genannten Erzählerinnen an Stoff und Gestaltung der mitgeteilten Märchen anzusetzen ist. Eine genaue Nachprü-

1) Henssen, a.a.O., S. 18.

2) Henssen, a.a.O., S. 19.

3) Hertha Grudde, Wie ich meine "Plattdeutschen Volksmärchen aus Ostpreussen" aufschrieb, in FF Communications 102, 1932, S. 13.

4) Walter Ziesemer: Nachwort zu Hertha Grudde, Plattdeutsche Volksmärchen aus Ostpreussen, 1931.

fung war leider schon zur Berichtszeit (1937) nicht mehr möglich, da Frau Berjuck und Frau Wolf inzwischen verstorben waren. Jedoch kann aus Henssens Mitteilung ¹⁾ geschlossen werden, dass der Märchenschatz des Friedrich Berjuck aussergewöhnlich gross gewesen sein muss, sein Anteil an den von seiner Frau und seinen Töchtern an Frau Grudde weitergegebenen Märchen wesentlich grösser gewesen ist, als die kurze Notiz in FFC 102 anzunehmen gestattet.

Das Nummernverzeichnis in Ziesemers Nachwort ²⁾ gibt darüber Auskunft, dass der weitaus grösste Teil der verdächtigen Erzählungen von Mitgliedern der Familie Berjuck an Frau Grudde gelangt sind, darunter mit nur einer Ausnahme ³⁾ sämtliche Märchen mit gesungenen Versen und Weisen. Liedtke, einem länger als ein Jahrzehnt in Beisleiden ansässigen Märchenerzähler, dessen Vorrat an Märchen und Schwänken aller Art nicht gering gewesen ist - von ihm und seiner Frau stammen allein fünf Nummern der Gruddesammlung -, sind derartige Geschichten mit gesungenen Versen und Melodien unbekannt geblieben. Somit muss zwingend angenommen werden, dass die verdächtigen Erzählungen, insbesondere die mit den gesungenen Verseinlagen, nicht lokales Beisleidener Überlieferungsgut sind, sondern ihre Quelle innerhalb der Familie Berjuck haben müssen. Als das stärkste Erzählertalent dieser Familie ist jedoch unbedingt der alte Berjuck anzusehen; was seine Frau und seine Töchter Frau Grudde weitererzählt haben, ist zum grossen Teil nur ein Abklatsch seiner Erzählungen, also Reproduktion.

Wie ist jedoch die erstaunliche Tatsache zu verstehen, dass Berjuck trotz seines guten Gedächtnisses und seines auch im hohen Alter von 80 Jahren noch unermüdeten Erzähltalents gleichfalls behauptet, von jenen schaurigen Spukge-

1) Henssen, a.a.O., S. 19.

2) Ziesemer, a.a.O.

3) Grudde Nr. 72, De Schniedä, entspricht Grimm Nr. 182. Einfachster Wechselgesang zwischen Gespenstern und Schneider hebt sich deutlich von den gesungenen Versen der Erzählungen der Familie B. ab.

schichten und Teufelserzählungen nie etwas gehört zu haben? Sollten Frau Wolf und Frau Berjuck diese Geschichten ohne sein Zutun oder Wissen selbst erfunden haben? Ist es möglich, dass diese beiden Erzählerinnen auf eine dritte, bisher unbekannte Erzähltradition zurückgreifen? Liegt gar, wie Ranke ¹⁾ zu vermuten scheint, für ihre Spuk- und Teufelsgeschichten eine schriftliche, der Forschung bisher unbekannte Quelle vor, die uns ein glücklicher Zufall erst noch bescheren müsste?

Die Annahme, die beiden Frauen hätten unabhängig voneinander diese Geschichten erfunden, scheidet von selbst aus, da die Erzählungen in Stoff und Thema wie auch in Sprache und Stil zu einheitlich sind. Gerade die sprachliche Form ist neben der thematischen Einheitlichkeit der verdächtigen Märchen der zwingendste Faktor, der auf eine einzige erzählerisch begabte und gestaltungskräftige Persönlichkeit als Quelle der Überlieferung verweist. Auch verbietet sich wohl die Annahme von selbst, die Frauen hätten neben ihrer Arbeit und ihren Haushalten noch Zeit gefunden, um des Lobes, der Pfefferkuchen oder Butterbrote der Frau Grudde willen gemeinsam Erzählungen nach einem einfachen Schema zu erfinden. Eine mündliche Tradition ausserhalb der Familie Berjuck, auch eine auswärtige, auf die die beiden Frauen hätten zurückgreifen können, müsste bei dem zahlenmässigen Umfang dieser Geschichten auch anderen Erzählern und somit auch anderen Sammlern irgend einmal zur Kenntnis gelangt sein. Dies ist jedoch weder vorher noch späterhin der Fall gewesen. Ebenso müsste sich das Vorhandensein einer schriftlichen Quelle ausgewirkt haben. Einzig stichhaltig bleibt die Erklärung, die Henssen selbst für den auch ihm so erstaunlich scheinenden Sachverhalt gefunden hat. "Was Berjuck jetzt noch wusste, das waren die oftmals gehörten und immer wieder erzählten wirklichen Volkserzählungen, die ihm heute noch so geläufig sind, wie sie zu allen Zeiten waren. Was bei ihm aber

1) Ranke, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, N.F. Bd. 8, 1938, S. 123 ff.

wieder in Vergessenheit geraten war, das waren die flüchtigen Kinder seiner eigenen Muse, 'seine Märchen', wie sie Frau Grudde, allerdings völlig ahnungslos, selber treffend gekennzeichnet hatte". ¹⁾

III. Das Persönlichkeitsbild des Erzählers.

Die Quellen, die über das Leben des Friedrich Berjuck Auskunft geben können, fliessen heute nur noch spärlich. Wesentliche Ereignisse seines Lebens sind durch den Verlust der erforderlichen Urkunden im zweiten Weltkrieg der Forschung nicht mehr zugänglich. Nur was seine Stieftochter, Frau Wolf, der Sammlerin aus ihrem und ihres Vaters Leben erzählt hat ²⁾, vermag einen leidlich verlässlichen Blick auf die Persönlichkeit des Erzählers zu eröffnen.

Friedrich Berjuck ist im Jahre 1857 geboren ³⁾; sein Geburtsort und seine Herkunft sind unbekannt. Doch bieten einige Worte seiner Erzählungen einen bescheidenen Hinweis darauf, dass der Erzähler einen wesentlichen Teil seiner Jugend im preussisch-litauischen Grenzgebiet oder in jenen Teilen Ostpreussens verlebt hat, in dem litauische Sprachelemente bodenständig geworden sind. Es ist anzunehmen, dass der Erzähler aus der Schicht des armen Landvolkes stammt, das seinen Verdienst mit der Arbeit auf den herrschaftlichen Gütern oder grossbäuerlichen Betrieben erworben hat. Der junge Friedrich Berjuck scheint selbst von Jugend an ein Landarbeiterleben mit häufig wechselndem Aufenthalt geführt zu haben, doch liegen darüber keine sicheren Auskünfte vor. Mit einiger Sicherheit lässt sich nur sagen, dass er als Wanderarbeiter weit herumgekommen ist und vielseitigen Kontakt mit Landarbeitern und Menschen der bäuerlichen Bevölkerung gehabt hat. Seine musikalische Begabung, die von seiner Stieftochter und auch

1) Henssen, a.a.O., S. 20.

2) Hertha Grudde, Ein Leben für die Heimat, S. 112 - 119.

3) vergl. Zieseimer, a.a.O.

von Henssen ¹⁾ ausführlich erwähnt wird, seine Erfahrungheit in den Dingen des praktischen Lebens, sowie sein Erzähltalent mögen ihn zu einem beliebten Feierabendgefährten gemacht haben.

Wann Friedrich Berjuck geheiratet hat und in Beisleiden ansässig geworden ist, kann heute nicht mehr festgestellt werden. Anacker ²⁾ berichtet, dass die meisten Landarbeiterfamilien, denen Frau Grudde ihre Märchen und Erzählungen verdankt, in den Jahren 1900 - 1912 aus den benachbarten Landschaften nach Beisleiden zugezogen sind. Da für Friedrich Berjuck ebenfalls eine auswärtige Herkunft anzunehmen ist, kann dieser Zeitraum auch für seine Übersiedlung nach Beisleiden gelten. Auf dem dortigen Gut ist er dann ein ansässiger Landarbeiter, ein Instmann, geworden, und auch seine Angehörigen haben dort Arbeit gefunden. Was jedoch Frau Wolf aus ihrer Jugend erzählt, muss sich schon vor dieser Zeit, etwa in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts abgespielt haben.

Das Leben eines Landarbeiters ist von zwei Brennpunkten her bestimmt. Während des Tages obliegt ihm die Arbeit auf den Feldern oder dem Gehöft seines Dienstherrn. Nach Feierabend umfängt ihn seine bescheidene Häuslichkeit, die nur aus einer Stube mit Lehmfußboden besteht, in der er mit seiner Familie wohnt. Neben dem kärglichen Verdienst aus der Arbeit auf dem Gutshof dient ihm ein bescheidenes Stückchen Land zum Erwerb seines Lebensunterhalts. Auf diesem Deputat, dessen Pflege meist der Frau und den jüngeren Kindern obliegt, werden die Feldfrüchte für den eigenen Bedarf des Landarbeiters angebaut, oft auch ein Schwein und Hühner gehalten. Friedrich Berjuck hat für seine zahlreiche Familie noch eine weitere Verdienstquelle erschlossen. Bei seinen 12 Kindern reichte sein Einkommen aus der Landarbeit und seinem Deputat nicht weit. "Da tat sich der Vater mit noch einigen musikalischen Landarbeitern, die auch einen Nebenverdienst bitter nötig hat-

1) Henssen, a.a.O., S. 19.

2) Anacker, a.a.O., S. 134 f.

ten, zusammen und ging mit dieser kleinen Kapelle an Sonnabenden nach vollbrachter schwerer Tagesarbeit und wohl auch an Sonntagen zum Tanz aufspielen, jedoch nur, wenn er dazu aufgefordert wurde, denn Bettelmusikant, 'Speckfiddlä weer he nich!' " 1)

In Beisleiden genoss Friedrich Berjuck bald den Ruf eines gewandten Märchenerzählers, der ihm bis ins hohe Alter anhing. Als Hertha Grudde ihre "Plattdeutschen Volksmärchen aus Ostpreussen" aufschrieb, war Friedrich Berjuck mehr als 70 Jahre alt und wohl nicht mehr selbst in der Gutsarbeit beschäftigt. Nur so ist es zu verstehen, dass Frau Grudde seine Märchen und Erzählungen über Frau Berjuck und seine Töchter, Frau Wolf und Frau Schulzig, erhielt. 2) Erst nach dem Tode der Frau Berjuck und Frau Wolf gelang es Gottfried Henssen, bis zu dem Urheber der dieser Untersuchung zu Grunde liegenden Erzählungen vorzudringen und einen persönlichen Einblick in die Märchen- und Liederschätze des damals 80jährigen zu gewinnen. "Trotz seines hohen Alters - er war 80 geworden - traf ich B. in voller geistiger Frische an. B. erwies sich als ein hervorragender Erzähler mit lebendiger Darstellungsgabe; auf seinen Musikantenzügen hatte er viel zu hören bekommen". 3) Schliesslich, so berichtet Henssen weiter, "gab er verschiedene alte Lieder zum Besten, die er mit reiner Intonation vortrug, ein Beweis, dass er noch voll und ganz über sein musikalisches Gedächtnis verfügte". 4)

Ein Versuch, die Wesensart Friedrich Berjucks zu ergründen, stösst von vornherein auf die Schwierigkeit, dass die gefundenen Ergebnisse nicht durch Zeugnisse seiner Mitmenschen erhärtet werden können. Es wird also nicht möglich sein, ein so umfassendes Charakterbild zu zeichnen, wie es Henssen bei Egbert Gerrits gelungen ist (Gottfried Henssen, Überlieferung und Persönlichkeit, Die Erzählungen und Lieder des Egbert Ger-

1) Hertha Grudde, Ein Leben für die Heimat, S. 113.

2) Nur eine Erzählung, Nr. 94 "Vom Diewel un dem Musikant", wird durch das Nummernverzeichnis als von Friedrich Berjuck stammend ausgewiesen.

3) Henssen, a.a.O., S. 19.

4) Henssen, a.a.O., S. 19.

rits, Münster 1951). Eine vorsichtige Interpretation der auf Friedrich Berjuck zurückgehenden Erzählungen wird jedoch einige wesentliche Charakterzüge des Erzählers zu Tage fördern. Freilich wird dabei eine möglichst genaue Unterscheidung zwischen tatsächlichen Wesensäusserungen des Erzählers und willkürlicher Verwendung von Temperamentsausbrüchen als Stilmittel nötig sein.

Schon Plenzat hat, allerdings ohne es zu wollen, die Frage nach der Wesensart der Grudde'schen Gewährspersonen aufgeworfen und sich mit einer stark verallgemeinernden Antwort zu helfen versucht. "Sie leben in einer gewissen Dumpfheit, fast unbewusst - von der grossen Welt und ihren Interessen unberührt - dahin. Gern klagen sie über Kreuz und Elend, was doch kaum tragisch zu nehmen ist, da sie schon im nächsten Augenblick wieder unbekümmert lachen und singen können. Wie Kindern sitzt ihnen nämlich Jauchzen und Weinen nahe beieinander." ¹⁾ Gerade das Gegenteil dieser Charakterisierung dürfte auf Friedrich Berjuck zutreffen. Aus den wenigen Äusserungen seiner Stieftochter, der Frau Wolf, geht hervor, dass ihr Stiefvater eine äusserst eigenwillige Persönlichkeit gewesen sein muss. Bei der Weitergabe seiner Erzählungen durch seine Töchter hat Friedrich Berjuck darauf geachtet, dass seine Märchen nicht verdreht wurden. Zu diesem Zweck haben die Frauen auf seinen ausdrücklichen Wunsch die Erzählungen aufschreiben müssen. ²⁾ Diese Eigenwilligkeit ist von Frau Wolf selbst als "komisch" empfunden worden.

Es ist nicht zu leugnen, dass sich hier ein echter Wesenszug des Erzählers offenbart. Ein weniger ausgeprägter Charakter hätte sich wohl kaum der Mühe unterzogen, ein ihm überliefertes Vorstellungsgut nach seiner eigenen Denkungsart zu gestalten. Aus den Erzählungen Friedrich Berjucks verrät sich jedoch überall ein starkes Bestreben, die einzelnen Bruchstücke des Volksglaubens zu der Ganzheit eines Weltbildes zu-

¹⁾ Plenzat, a.a.O., S. 243.

²⁾ vergl. H. Grudde, Wie ich meine Plattdeutschen Volksmärchen aus Ostpreussen aufschrieb, in FFC 102, S. 13.

sammenzufügen.

Eine weitere, von Frau Wolf bezeugte, Charaktereigenschaft ihres Stiefvaters ist ein ausgeprägter Standesstolz. Obwohl Friedrich B. auf einen Nebenverdienst durch Musizieren angewiesen war, hat er es doch abgelehnt, als Bettelmusikant von Haus zu Haus zu gehen oder auch nur zum Tanz aufzuspielen, wenn er nicht dazu aufgefordert wurde, denn "Speckfiddlä weer he nich" ¹⁾.

In seinen Erzählungen kommt dieses Standesbewusstsein häufig dort zum Ausdruck, wo der Stoff Gelegenheit gibt, Kritik an den Dienern zu üben. Der rechtschaffene Landarbeiter empfindet sehr stark den Dünkel eines Hausbediensteten, der keine rechte Arbeit leistet und sich über seine Standesgenossen erhebt. Hingegen geniessen die Hofleute die volle Achtung des Erzählers.

Auch auf anderen Gebieten macht sich das Selbstbewusstsein des Erzählers bemerkbar. Das Gefühl, nach einer von ihm anerkannten Ordnung zu leben und seinen Platz auszufüllen, verleiht ihm eine Sicherheit der Kritik, die seine Erzählungen auszeichnet. Seine Kinderliebe, die sich in seinem Leben in der Anerkennung und Gleichsetzung seiner Stieftochter mit seinen eigenen Kindern äussert, findet in seinen Erzählungen dort ihren kritischen Niederschlag, wo Kinder von falschen Müttern oder bösen Vätern verfolgt, ausgesetzt oder getötet werden. Dabei bleibt es selten bei einer nur gefühlsmässigen Ablehnung dieser Handlungsweise. Berjuck benutzt wiederholt die Gelegenheit, seine Argumente bezüglich einer rechten Auffassung zur Geltung zu bringen. Auf der Achtung des Mitmenschen und der Erhaltung der bestehenden Ordnung ruht das Gebäude seiner ethischen Weltanschauung.

Diesem Charakterbild scheinen einige Äusserungen seiner Erzählungen zu widersprechen. Die Erzählung Nr. 50 berichtet in Einzelheiten die sehr grausame Behandlung einer Hexe durch

1) Grudde, Ein Leben für die Heimat, S. 113.

einen Wanderburschen. Bei der Einmaligkeit des Befundes ist eine Entscheidung darüber sehr unsicher, ob sich hier tatsächlich ein Zug von Grausamkeit aus der Wesensart des Erzählers verrät. Die Bezeichnung "Hexe", die bei Berjuck einmalig hier auftritt, deutet darauf hin, dass der Erzähler in dieser Figur etwas anderes sieht, als er sonst unter der Bezeichnung "oole Zanzel" versteht. Vielleicht erklärt sich hieraus die andersartige Behandlung. In allen anderen Erzählungen enthält sich Berjuck derartiger Grausamkeiten; vielmehr achtet er peinlich darauf, dass ein Missetäter nicht unnötig gequält wird. Selbst Räuber und Mörder werden nicht der Willkürjustiz des aufgebrachten Volkes überantwortet, sondern entweder der staatlichen Gerichtsbarkeit zugeführt oder einer schnellen und wirksamen Rache eines Zuständigen anheimgegeben.

Dieser Charakterzug wird unterstrichen durch die mitunter stark übertreibenden Schilderungen raffinierter Bosheiten und Greueltaten der Missetäter (vgl. Nr. 38, 109 u.a.). Berjuck bringt darin seinen Abscheu vor derartigen Verfehlungen zum Ausdruck und benutzt die drastischen Darstellungen zur Erregung ähnlicher Empfindungen bei den übrigen Figuren jener Erzählungen. Auch vergisst er nicht, gerade diese Übeltäter einem besonders schwer strafenden Schicksal zuzuführen.

Auch die zahlreichen temperamentvollen Zornesausbrüche vermögen das ausgeglichene Charakterbild des Friedrich Berjuck nicht zu entstellen. In den meisten Fällen können sie nur als Elemente der Erzähltechnik gewertet werden. Bei der Derbheit der Sprache, deren sich Berjuck bedient, ragen auch die kräftigsten Schimpfworte nur wenig über das allgemeine Sprachniveau heraus und können kaum als unkontrollierte und über das Mass berechtigter Kritik hinausgehende Schmähungen angesehen werden. Ein Beispiel mag zur Verdeutlichung dienen.

Gegen das Ansinnen der Gräfin in Nr. 73, sie wolle ihr einst im Walde ausgesetztes Kind zu sich nehmen, argumentiert der Pflegevater: "Nee", seed de ool Groof, 'dat is nich, jefunde hebb ick se, grot jetoge ok, un se is det Wief von mienem Sehn, du ool Hoor krichst se nich, du Beest, du Oos, du niedäträchtjet". Die sachlichen Gründe für die Ablehnung

stehen im Vordergrund, auch die Bezeichnung "ool Hoor" drückt nur in krasser Form ein im Zusammenhang des Vorganges sachliches Argument aus; die angehängten weiteren Beschimpfungen stehen bereits weit hinter dem Tonhöhepunkt der ziemlich langen Äusserung des Grafen. Sie folgen den Argumenten nur noch wie ein entfernt grollender Donner, der nicht mehr die Drohung eines heraufziehenden Gewitters bedeutet. Diese Art des sprachlichen Gebrauchs von Grobheiten ist in Ostpreussen fast in allen Volksschichten durchaus üblich und bedeutet keineswegs eine ernstgemeinte Kränkung oder den Ausdruck einer überstarken Temperamentsreaktion. Der Fortgang der Erzählung Nr. 73 lässt auch in keiner Weise erkennen, dass den zitierten Beschimpfungen eine weitergehende Bedeutung beigemessen wird.

Hingegen ist der Humor, der in fast allen Erzählungen Berjucks mitschwingt und ihre Lektüre so vergnüglich macht, als ein echter Wesenszug des Erzählers anzusprechen. Freilich vermag wohl nur der Kenner der ostpreussischen Mundart hinter aller vorgespielten Grobheit und realistischen Darstellung das verstohlene Blinzeln des Erzählers zu erkennen, mit dem er selbst die drastischsten Schilderungen ihres Ernstes entkleidet. Es ist der Humor eines Mannes, der aus dem sicheren Refugium seines Alters mit Gleichmut dem Treiben der Menschen im Leben und in seinen Erzählungen zusieht.

Die wenigen Einzelheiten, die sich heute noch über das Leben des Erzählers in Erfahrung bringen lassen, heben ihn in nichts von anderen Landarbeitern ab, die in Ostpreussen einen wichtigen Bestand der Landbevölkerung bildeten. Einzig seine erzählerische und musikalische Begabung hebt ihn aus der Masse seiner Standesgenossen heraus.

Das Weltbild des Erzählers.

Methoden der Untersuchung.

Die wenigen Züge, die sich über die Person des Erzählers zusammentragen lassen, geben nur einen sehr skizzenhaften Eindruck von seinen äusseren Lebensverhältnissen, sei-

ner Arbeit und seinen Lieblingsbeschäftigungen. Wesentlich bunter und vollständiger wird das Bild jedoch durch den weltanschaulichen Gehalt der aus seiner Familie an Frau Grudde überlieferten Märchen und Geschichten. Es entrollt sich eine Welt im Kleinen, und wir können mit den Augen des Erzählers an ihrem Leben, ihren Gebräuchen, ihren ethischen Werturteilen und ihren metaphysischen Bezügen teilnehmen. Die Tatsache, dass Friedrich Berjuck die der Untersuchung zu Grunde liegenden Erzählungen ohne Anlehnung an eine hergebrachte Tradition geschaffen hat, enthält die Voraussetzung, dass ihm als hauptsächliche Quelle seine eigene Weltsicht gedient haben muss. Auch dort, wo traditionsgebundene Motive in seine Erzählungen gedrungen sind, unterlagen sie der Kontrolle seines Weltbildes. Eine Untersuchung seiner Erzählungen muss also notwendig das Weltbild des Erzählers ans Licht heben.

Für die Untersuchung müssen sämtliche aus dem Berjuck'schen Familienkreis stammenden Erzählungen der plattdeutschen Sammlung als Quellen dienen. Dabei haben naturgemäss die echten Märchen sowie jene Stoffe, zu denen eine ältere Tradition aus Volkssage, Volksballade oder Bänkelsang angenommen werden muss, einen geringeren Quellenwert als diejenigen Geschichten, zu denen keine Varianten oder Entsprechungen aus anderen Sammelgebieten bekanntgeworden sind, die daher der Erfindungsgabe des Erzählers allein zugeschrieben werden müssen. Dennoch enthalten auch die echten Märchen zahlreiche von den Varianten aus anderen Sammelgebieten abweichende und durchaus eigenständige Züge und Motive, die ebenfalls als von dem Erzähler abstammende Äusserungen gewertet werden müssen. So werden auch diese einzelnen Züge, soweit sie als Zeugnisse des Weltbildes des Erzählers in Betracht kommen, in der vorliegenden Untersuchung Berücksichtigung finden.

Es sind im wesentlichen drei Faktoren, die das Weltbild des Erzählers bestimmen. Sie sind identisch mit den drei Bezügen, mit denen der Mensch als Individuum mit seiner Umwelt in Verbindung steht. Diesen Bezügen entsprechend gliedert sich die Untersuchung fast von selbst. Der erste Hauptteil wird eine Betrachtung aller jener Äusserungen zum Inhalt ha-

ben, die sich auf das Zusammenleben der Menschen erstrecken. Der zweite Hauptteil befasst sich mit den ethischen Vorstellungen, die diesen soziologischen Beziehungen zu Grunde liegen, während der dritte Hauptteil die Beziehungen des Menschen zu den Äusserungen einer übernatürlichen, immanenten und dem Zugriff des Menschen entzogenen metaphysischen Welt behandeln soll.

Dabei ergibt sich naturgemäss für die einzelnen Hauptteile eine verschiedene Art der Darstellung. So lässt sich das Bild der soziologischen Welt der Erzählungen nur durch eine extensive Sammlung der verschiedenen Belegstellen und Einordnung derselben unter ein sich aus der Sache ergebendes Schema einigermaßen getreu nachzeichnen. Hingegen wird für die ethischen Grundlagen des Geschehens der Erzählungen ein befriedigender Überblick nur durch eine intensive Deutung der Handlungsvorgänge, der verschiedenartigen Beziehungen der Personen zueinander, sowie der meist oberflächlichen Kritik des Erzählers zu gewinnen sein. Ein völlig anderes Verfahren empfiehlt sich bei der Behandlung des metaphysischen Geschehens. Entsprechend der Zugehörigkeit der vorliegenden Erzählungen zu zwei verschiedenartigen Ordnungstypen - es sind einerseits Teufelsschwänke, andererseits sagenartige Verwandlungserzählungen - wird dieser Teil der Untersuchung notwendig in zwei Untergruppen auseinander fallen müssen. Für die Behandlung des dem deutschen Märchen so fremdartigen Teufelsbildes empfiehlt sich dabei ein gelegentlicher Hinweis oder Vergleich mit innerlich verwandten Teufelsmärchen benachbarter Völker. Ein Vergleich mit innerlich fremdartigen Stoffen, wie den Sammlungen Wissers, Henssens oder der Brüder Grimm muss, wie die Untersuchung M. Brachetti's ¹⁾, H. Sauers ²⁾ und T. Anackers ³⁾ beweisen, nur zu negativen Ergebnissen führen. Die Untersuchung des Spukglau-

1) Mechtilda Brachetti, Studien zur Lebensform des deutschen Volksmärchens, Diss. Frankfurt/M. 1934.

2) Herta Sauer, Die Schuldvorstellungen in ostpreussischen und westfälischen Volkserzählungen der Gegenwart, 1936.

3) Anacker, a.a.O.

bens schliesslich erfordert - mehr als alle anderen Teile der vorliegenden Arbeit - eine eingehende Betrachtung des Verhältnisses, in dem der Erzähler selbst zu dem in seinen Verwandlungserzählungen enthaltenen Glaubensgut steht. Nur eine möglichst eindeutige Beantwortung dieser Frage vermag leidlich sichere Ergebnisse über die Bedeutung des Verwandlungsglaubens für die Erzählungen und damit für das Weltbild des Erzählers zu erbringen. Die aus der Verschiedenheit der Methode entstehenden Strukturunterschiede der einzelnen Hauptteile müssen dabei als unvermeidlich in Kauf genommen werden.

Entsprechend der obigen Einteilung wird im Folgenden von einer soziologischen, einer ethischen und einer metaphysischen Weltordnung gesprochen werden.

M. Brachetti ¹⁾ geht bei ihrer Untersuchung der Grudde'schen und Wisser'schen Märchen nach einer ähnlichen Gliederung vor. Dabei baut sie auf Voraussetzungen auf, die von Anbeginn durch die Kritik Plenzats ²⁾ für fragwürdig gelten mussten und durch die persönlichen Nachforschungen Henssens ³⁾ wohl endgültig widerlegt sind. So wird die vorliegende Arbeit auch zu wesentlich anderen Ergebnissen führen, als die Untersuchungen Brachetti's sie erbracht haben.

Für die Erzählungen des Friedrich Berjuck kann die Annahme Brachetti's ⁴⁾, dass die Märchen nachträglich eine Angleichung an die äussere Wirklichkeit erfahren haben, nur in Bezug auf die tatsächlich echten Märchen Geltung besitzen. Der überwiegende Teil der Erzählungen des Friedrich Berjuck kann jedoch nicht als altes Gemeingut weiter Volkskreise gelten. Es sind vielmehr junge Neuschöpfungen, die nur im Kreise seiner Familie vorübergehend bekannt waren. Für diese Erzählungen kann nicht angenommen werden, dass eine bestehende soziale Ordnung sich nachträglich und direkt auf sie über-

1) Brachetti, a.a.O.

2) Plenzat, a.a.O.

3) Henssens, a.a.O.

4) Brachetti, a.a.O., S. 17.

tragen hätte; vielmehr hat das Weltbild des Erzählers an ihrer Gestaltung massgeblichen Anteil.

Auch der ethische Gehalt der Geschichten kann nicht generaliter auf eine Gemeinschaftsethik zurückgeführt werden. Die Feststellung Brachetti's, den ostpreussischen Märchen komme durchweg eine unerotische Haltung zu, kann also nur so verstanden werden, dass der Erzähler seinen Märchen und Geschichten eine durch sein Weltbild bestimmte sittliche Haltung zu Grunde legt. Berücksichtigt man die Tatsache, dass Friedrich Berjuck diese Erzählungen seiner Frau und seinen Töchtern Frau Wolf und Frau Schulzig zur Weitergabe an die Inspektorsfrau des Gutes, auf dem er und seine Angehörigen arbeiten, erzählt, so versteht sich von selbst, dass diese Erzählungen keine erotischen Derbheiten enthalten können.

Ähnlich ist auch Frau Liedtke vorgegangen. Nach Henssens Auskunft ¹⁾ ist das Märchen vom Vogel Himm-Hamm (Nr. 107) aus dem Märchenschatz des Ferdinand Liedtke über dessen Frau an Frau Grudde gelangt. L. oder seine Frau haben das Märchen bei der Weitergabe an Frau Grudde aller erotischen Derbheiten entkleidet und so eine in ihren Augen für die Inspektorsfrau geeignete Fassung hergestellt. Die andere und wahrscheinlich echtere Fassung dieses Märchens, wie sie Henssen aus dem Munde des Ferdinand Liedtke erfuhr, übertraf die ihm bekannten westfälischen Märchen gleichen Typs bei weitem und stellte sich den Wisser'schen Varianten ebenbürtig an die Seite. ²⁾

Ebenso ist es verfehlt, den Glauben an das Wunderbare zu verallgemeinern. Ferdinand L. lehnt ihn für seine Person ab. ³⁾ Es gibt keine sichere Kunde, ob Friedrich Berjuck oder wenigstens seine Frau und seine Töchter an all die seltsamen Spukerscheinungen seiner Märchen geglaubt haben. Für die letzteren scheint dies in einem bestimmten Masse zuzutreffen, doch scheint es abwegig, aus dieser Vermutung auf

1) Henssen, a.a.O., S. 16.

2) Henssen, a.a.O., S. 16.

3) Henssen, a.a.O., S. 17.

eine der Gemeinschaft eigene, widerspruchsslose und auf mythischem Glaubensgut beruhende Vorstellungswelt zu schliessen.

Aus ihrer Fragestellung heraus kommt Brachetti folgerichtig nur zu einer Sammlung einzelner sozialer, ethischer und metaphysischer Züge. Aber sie sieht den Gegenstand ihrer Untersuchung nur mit den Augen des Wissenschaftlers, nicht mit denjenigen jener Menschen, in deren Vorstellung die Märchen leben. Die Abstraktion des Märchens als ein von seinen Trägern unabhängiges, ein autonomes Dasein führendes Lebewesen birgt die Gefahr in sich, um einer Theorie willen zu Fehlschlüssen zu gelangen. Ihr ist auch Brachetti nicht entgangen. Sie vergisst, dass der eigentliche Lebensgrund der Märchen das Weltbild seiner Träger ist. Es ist notwendiger Bestandteil einer jeden Äusserung der Phantasie, sei sie nun von einer Überlieferung her bestimmt oder erstmalig der Denk- und Gefühlswelt eines schöpferischen Menschen entwachsen.

Erster Hauptteil:

Die soziologische Weltordnung.

Die Untersuchung der soziologischen Weltordnung des Erzählers erfordert es, von der geläufigen Vorstellung sozialer Verhältnisse der Grimm'schen Märchen abzusehen. Die Märchengestalten des Friedrich Berjuck sind nicht reine Typen wie bei Grimm, sondern darüber hinaus Vertreter ihrer durch die soziologische Ordnung bestimmten Stellung. Sie stehen also als Individuen im Zusammenhang mit den drei Formen sozialen Lebens, dem Staat, der Gesellschaftsordnung und der Familie.

A. Vorstellungen vom staatlichen Leben.

Die Verkörperung aller staatlichen Funktionen ist das Königtum. Es ist für den Erzähler so selbstverständlich, dass er eine andere Form eines staatlichen Lebens gar nicht sieht. So verzichtet er auf jede Begründung königlicher Gerechtsame und Befugnisse, die in der einfachen Feststellung "Et weer emool e Keenich jewese....." (24) selbstverständlich enthalten sind.

1. Soziologische Stellung des Königtums.

Dennoch ist dieses Königtum nicht von Gottes Gnaden, sondern wird aus einem dem ethischen Empfinden entstammenden Recht hergeleitet. Der König, der "sien Keenigreich nich to recht jekreeje hadd" (62), vielmehr mit List und Falschheit es verstanden hat, "sick det Keenigreich to eejne", ist zwar ungeachtet des Mangels einer rechtlichen Grundlage im Besitz der Regierungsgewalt. Dennoch wirkt das Bewusstsein dieses unrechtmässigen Zustandes so weit nach, dass im Augenblick, da der König einen Erben erwartet, also im Angesicht der akuten Gefahr einer Verewigung dieses rechtswidrigen Zustandes, die Krone anfängt, "up sienem Kopp to wippe un to waggle" (62). Ein rechtmässiger Zustand tritt erst ein, als "eenem richtje Keenich sien Sehn" (62) nach seiner Hochzeit mit der erlösten Tochter des unrechtlichen Königs die Herrschaft übernimmt. "Nu trodd denn ok de Keenich em sien Reich af, un wie sick de Prinz de Kron up e Kopp sett, da wiggeld se nich un sung ok nich mehr, denn he weer je eenem richtje Keenich sien Sehn, un de Kron weer still un tofreed" (62).

Zwei Belegstellen weisen auf den Einfluss des Volkswillens bezüglich des Inhabers des Königtums hin. "Et weer emool e Keenich jewese" (78), dessen Untertanen durch die wunderbaren Fähigkeiten der Königstochter reich geworden und vor Abgaben verschont geblieben waren. "Oowä wie dat to heere weer, dat se denn als Wief det Land väloote mussd, da rennde de Buure stracks biem Keenich un seede: 'Wi wille nich, dat dien Dochtä hier rutjeiht ut em Land, sonstens väprachre wi weddä. Wi wille, dat se friet un ehr Mann hätitt, oowä Keenich mott see waare, nich he.' 'Mienäpart', seed de Keenich" (78). Es handelt sich hier nicht um ein reines Wahlkönigtum, denn der Erzähler wahrt das Recht des Königs zur Bestimmung seines Nachfolgers. Darüber wird weiter unten noch zu berichten sein. An dieser Stelle kommt es nur darauf an, den Einfluss des Volkswillens auf die Nachfolge festzustellen. Weiter geht der Erzähler in Nr. 38. Die Königin, deren Kinder

der König heimtückisch ermordet hatte, macht "e feinet Leed von dem, wie de Keenich ehr Kindä väseep hadd un jing mit dem von eenem Derp int andre un speeld un sung dat..... un so hidsd se eewerall de Minsche jejen ehre Mann up, un se weer noch nich mool ganz rund im Land, da jinge de Minsche biem Keenich un seede: 'Rundä mit di hier vom Thron, wi achte di nich mehr fär e Keenich' Un se joogde dem Keenich in e Woold" (38). Dieser Volksaufstand beseitigt nicht etwa das Königtum als solches, sondern richtet sich nur gegen die Person des Königs selbst. Um die Nachfolge kümmert sich der Erzähler hier wenig, da es für ihn selbstverständlich ist, dass das Königtum erhalten bleibt. Selbstverständlichkeiten werden nicht erzählt, sie können nur aus den als solche berichteten Ausnahmen erschlossen werden.

Das Recht zur Bestimmung des Nachfolgers liegt beim König. Dabei wird in der Regel nach den im bäuerlichen Leben üblichen Gebräuchen verfahren. Ein König, der seine Herrschaft abgeben will, trachtet danach, seine Söhne zu verheiraten. Nur ein verheirateter Königssohn kann die Herrschaft übernehmen. Gewöhnlich ist es der Älteste, der inmittelbar nach seiner Verheiratung die Herrschaft übernimmt. Obwohl in Nr. 24 der älteste Sohn des Königs, der zur Thronfolge berechtigt gewesen war, auf geheimnisvolle Weise verschwunden ist, überträgt der König die Herrschaft nicht an einen seiner jüngeren Söhne; vielmehr wartet er auf das Wiedererscheinen des Verschwundenen. Erst als dieser samt der Prinzessin erlöst ist, lässt ihm der König eine feine Hochzeit ausrichten. Nichts spricht dagegen, dass der König unmittelbar nach der Hochzeit dem nunmehr verheirateten ältesten Sohn die Herrschaft übergibt, wie das zuvor seine Absicht gewesen war.

Anders liegt der Fall in Nr. 23. Der älteste Sohn des Königs ist in einen Drachen verwünscht. Dieser andauernde Zustand galt offenbar als unabänderlich, sodass die Herrschaft an den zweiten Sohn des Königs überging. Auch von ihm wird ausdrücklich gesagt, dass er verheiratet ist. Nach der Erlösung des Ältesten bleibt das Königtum in den Händen des jüngeren Sohnes. Wie sehr diese Form der Erbfolge dem bäuer-

lichen Leben entspricht, geht aus einem Vergleich mit Nr. 58 hervor. Die beiden verwunschenen Schwestern des Bauern müssen nach ihrer Erlösung in der Wirtschaft des Bruders für ihren Unterhalt arbeiten. "Am Grundstück hadde se sowieso nu keine Andeel nich mehr, wielt dat dem Bauä alleen väschreewe weer" (58). An das Erbfolgerecht des ältesten Sohnes ist auch der grundbesitzende Graf gebunden (vergl. Nr. 15). Der älteste Sohn erbt den Besitz des Grafen, der jüngere das von der Gräfin eingebrachte Schloss.

Wenn ein Königssohn nicht vorhanden ist, geht das Königtum durch Vermählung der Königstochter - wenn mehrere vorhanden sind, der ältesten - mit einem Königssohn an diesen über (vergl. Nr. 62 und Nr. 39). Die in Nr. 78 geschilderte Form der Erbfolge stellt eine Ausnahme dar, die durch zwei Umstände gerechtfertigt wird: 1.) Der Königssohn "is ok sowieso nich to dem to jebruuke, wielt he so bisske schwoore Kopp heft un wejen dem schlecht jelehrt is" (78). 2.) Die wunderbaren Fähigkeiten der Königstochter sollen den Bauern im Lande erhalten bleiben.

Vollkommen den Gebräuchen entsprechend vollzieht sich dagegen der Übergang des verwaisten Königtums in Nr. 39. Ein Königssohn heiratet die erlöste Prinzessin. Die Heirat hat zur Folge, "dat ne nu Keenich waare sull von ehrem Reich, dat se hadd" (39).

Entgegen den Grimm'schen Märchen vermeidet es der Erzähler, die Nachfolge in der Herrschaft einem anderen als "eenem richtje Keerich sien Sehn" (62) zuzugestehen. In den Märchen Nr. 48, 51 und 77, in denen eine Prinzessin oder Königstochter von einem Bauernjungen erlöst wird, kommt es zwar zur Vermählung der erlösten Prinzessinnen mit ihren Erlösern, doch fehlt in ihnen die ausdrückliche Bemerkung, dass diese Erlöser die Nachfolge in der Herrschaft antreten. Nr. 39 und Nr. 62 hingegen, in denen der Erlöser ausdrücklich ein Königssohn ist, erwähnen den Übergang der Herrschaft an den Erlöser.

Eine ebenfalls aus dem bäuerlichen Leben stammende Sitte ist es, dass der König nicht bis zu seinem Lebensende In-

haber der Herrschaft ist, sondern dass die Nachfolge bereits zu seinen Lebzeiten eintreten kann (vergl. Nr. 24, 62, 78). Diesen Äusserungen liegt wohl die Vorstellung zu Grunde, dass der König im Alter die Last der Regierung, aber mehr noch die Last der Bewirtschaftung seines eigenen Grundbesitzes nicht mehr selbst tragen kann und sich, nachdem er die Herrschaft wie auch "de Wirtschaft" (24) an seinen Nachfolger abgegeben hat, aufs Altenteil (Utjedinge, 51) zurückzieht.

Dass der König nicht als ein Stadtkönig, sondern als Grundbesitzer gedacht ist, besagt Nr. 38. Dort fordert der König "sien Wief" auf, "se sull doch bi ehr Frindschaft reise, denn se musst doch ok mool wat andret sehne, wie bloss immä disse silwje Hoff" (38). Innerhalb des Schlosses, das etwa wie ein Gutshaus gedacht ist, hat der König alles unter sich (vergl. Nr. 40).

Zu dieser Vorstellung, nicht aber zu der von einem König, der in einem Stadtschloss wohnt, passen auch die Beschreibungen vom Aufgabenbereich der Königin. Sie wird geschildert als "e deejet orntlijet Wief, wo ok wirtschaftlich weer" (38). "Bi dem huckt dat Wief all d'n janze Dach un reet am Wocke, denn to denä Tiet sponne de Keenichswiewä allä silfst" (40). Gerade diese Schlussbemerkung erhellt, dass dem Erzähler hier eine ganz bestimmte und allgemeingültige Vorstellung von einem königlich-grossbäuerlichen Haushalt vorschwebt. Ein solcher königlicher Gutsbesitzer hat natürlich für das Wohl und Wehe seiner Bauern Verständnis und gibt daher ohne viel Bedenken den Forderungen der Bauern nach, die mit der Abreise der Königstochter zugleich eine ungünstige Veränderung ihres bäuerlichen Daseins und ein Zurückgehen ihrer Bauernwirtschaft voraussehen; umso mehr als durch denselben Umstand auch sein Reichtum und nicht zuletzt auch seine Gutswirtschaft bedroht sind (Nr. 78). Denn was ihn von seinen Nachbarn unterscheidet, ist nur die Krone, die Grösse seines Grundbesitzes sowie die königlichen Gerechtsame und Befugnisse.

2. Königliche Rechte und Pflichten.

Unter den königlichen Pflichten steht neben den für selbstverständlich geltenden und daher nicht besonders erwähnten Regierungsgeschäften, von denen der Erzähler wohl keine Vorstellung hat, an erster Stelle das oberste Richteramt. In seiner Ausübung ist der König an keine Verfahrensordnung, kein Strafmass gebunden. Das Geständnis der aus dem Schlaf geweckten Königin, die ihre Stiefkinder hatte verwünschen lassen, genügt als Beweismittel: "Denn jings int Schlott ant Bedd von ä Keenijin. Dee weer im eerschte Schloop un jestund allä. Da nehm de Keenich sien Schwert un schlooch ehr up ä Stell en Kopp af" (56). Das Räuberpaar, das den kleinen Sohn des Königs entführt hat, lässt der König festnehmen "un dem Mann d'n Kopp afhaue" (42). In beiden Fällen bedarf es keines weiteren Beweises und keines Verfahrens. Die Schuldigen gelten als überführt, der König übt sein Richteramt auf der Stelle aus. Im zweiten Falle bedient er sich dazu seiner Knechte.

Mehr Umstände sind erforderlich, wenn ein Beweis der Schuld erst erbracht werden muss. Ein Diener erkennt in einem Gast des Königs einen Felljuden, der als Ritter verkleidet, sich anmasset, um die Hand der Königstochter anzuhalten. Trotz der grossen Wahrscheinlichkeit der Aussage des Dieners verzichtet der König auf eine sofortige Aburteilung. "Ob nu Rittä oowä Jud, eewä dat waa ick morje to Jericht hucke.... un nu in e Kellä bet morje mit dem Jude-Rittä'. Richtig, se spingde dene Jud in e Kellä" (49). In Nr. 34 kann der Beweis für die Mordtat erst nach der Erlösung der Ermordeten von diesen selbst erbracht werden.

Eine recht ausführliche Gerichtssitzung findet sich in Nr. 109. Die dreizehn gefangenen Räuber werden an die Pferde der Herren gebunden und vor den König geführt. "Dee nehm denn toeerscht dene Reibähauptmann int Väheer, oowä dee wurd noch orntlich frech un schreech: 'Sorj man leewä fä Ordnung in diem Land Keenich, un loot andre Minsche tofreed. Ick si von wiet hä, hebb fä mien schinstet Jild mi in diem Land e

Schlott jekofft, un nu, wie de Kellä voll Lieches licht, sull ick de Merdä sinn! Ja, nu si ick et allä jewese, wielt ick hier fremd si un keine Toständä nich hebb!' De Keenich bekickd en sick, denn hold he ut un dachteld em eent un seed: 'Ick si de Keenich, un dit is fä dien Frechheit. So, un nu segg mi, wenn dat so is, wie du sechst, wejen wat keemst nich bi mi un meldst mi dat an, dat de half Kellä vollä Lieches weer?' De Reibä zittäd foäts vā Boss un gnorschd mit de Tähne un kreech kein Woort rut. Da nehm de Keenich sien Messä un seed: 'Wascht mi Red stohne, du, oowä sull ick die de Tähne voneenändäbringe?' Nu kunn de Reibä rede, un he seed: 'Froog nich so dammlich, Keenich! Ick wull mien Schlott weddä väkeepe un trigg in mien Land reise. Mi jefillt hier all lang nich mehr, oowä wer jifft mi denn veel wat fä mien Schlott, wenn ick utpritsch, dat da Lieches sinn im Kellä? Denn jabble de Minsche jliek vom Spooke un so alle Faxel!' Mien Reibä docht, mit dem d'n Keenich domm to mooke, oowä de Keenich seed to siene Minsche: 'Bringt em rundä in miene undäschte Kellä!'" (109). Den Beweis seiner Schuld liefert der Räuberhauptmann selbst dadurch, dass er den Teufel zum Zeugen seiner Unschuld anruft. "Mi sull foäts de Diewel hier up ä Stell hole, wenn ick de Minsche in mienem Kellä jemord hebb" (109). Auch die Hinrichtung wird wegen des besonderen Vorganges, in welchem der Räuberhauptmann vom Teufel geholt wird, mit grosser Anschaulichkeit geschildert. Der eigentliche Urteilsspruch wird nicht mitgeteilt, da es selbstverständlich ist, dass der überführte Räuber und seine Spiessgesellen zum Tode verurteilt werden (so auch Nr. 34). Zur Hinrichtung "leet de Keenich alle Minsche ut sienem Land inloode, dat, wer wull, kunn sehne koome, wie de Reibäsch bommelde" (109). Auch in den Nummern 28, 34 und 74 wird die Hinrichtung in der Öffentlichkeit vollzogen. In Nr. 109 bestimmt der König sogar die Reihenfolge der Hinrichtungen.

Aus den vorliegenden Äusserungen lässt sich nicht eindeutig bestimmen, nach welchen Maßstäben die Art der zu vollziehenden Todesstrafe ausgesprochen wird. Der Erzähler erwähnt überhaupt nur zwei Arten der Hinrichtung, die Enthauptung und die Erhängung. Mittelalterliche Folterwerkzeuge sind

ihm ebenso fremd wie ausgesucht grausame Hinrichtungen, wie sie bei Grimm nicht selten sind.

Nicht immer ist es dem König möglich, einen Beweis für die Schuld eines Verdächtigen zu erlangen. Ein Graf "ut dem Keenich sien Frindschaft" (19) steht im Verdacht, auf einem einsamen Schloss im Wald seine Frau ermordet zu haben. "He weer eewernhaupt so e vâricktet Beest jewese, un de Minsche vâtellde sick allâhand Schlechtichkeite von em. Et mott je woll ok wat Wohret dran jewese sinn, denn de Keenich hadd em vâstodt un toâ Stroof hierhâ vâbannt up dit Spookâschlott" (19). Der Graf ist offensichtlich schuldig, dem König fehlen aber Beweise, daher kann er ihn nicht zum Tode verurteilen. Die Verbannung auf das Spukschloss stellt also noch nicht der Abschluss eines Gerichtsverfahrens durch ein Urteil dar. Spätere Beweismittel können das Verfahren wieder in Gang bringen und zur Verurteilung führen. "Mit ä Tiet jeiht se noch dem Keenich vâtelle, dat ick se jemort hebb, na un denn kann ick bool gohne, 'Kopp af, Zoogel in de Lischke'" (19).

Eine vereinzelte Belegstelle (Nr. 19) weist darauf hin, dass dem König über seine Befugnisse aus seinem Amt als oberster Richter auch eine Entscheidungsbefugnis in anderen als Rechtsfragen zugesprochen wird. Gegen den Willen des verbannten Grafen, sein Sohn solle nach seiner Hochzeit mit der Tochter des Doktors die Wirtschaft auf dem Spukschloss übernehmen, lehnt sich die Braut auf und droht, eine königliche Entscheidung gegen dieses Ansinnen herbeizuführen. "Un wenn ick silfst biem Keenich henreis, in dat Spookâschlott teh ick nich!" (19). Diese eine Äusserung beleuchtet schlagartig die ganze Bedeutung, die das Königtum in den Augen des Erzählers einnimmt. Der König ist demnach die Verkörperung der Gerechtigkeit und des Schutzes seiner Untertanen gegen Unrecht und Gewalt. Er ist der Hüter und das Haupt einer bestehenden und offenbar als notwendig angesehenen sozialen Ordnung, die er mit Gerechtigkeit und Güte zu verwalten hat. Wo er dies nicht tut, kreidet es ihm der Erzähler mit besonderer Schärfe an und vergisst nicht, ihn seine Ungerechtigkeiten besonders hart büßen zu lassen (vergl. Nr. 38, 40, 42). Darüber wird in anderem Zusammenhang noch zu berichten sein.

Neben der allgemeinen und richterlichen Entscheidungsbefugnis, die als Rechte und Pflichten Bestandteile seines königlichen Amtes sind, genießt der König das Recht, Abgaben zu erheben. Entsprechend des bäuerlichen Charakters seiner Untertanen bestehen diese Abgaben zum überwiegenden Teil aus Produkten der Landwirtschaft. Dem König "mussde de Minsche je ehädem allä bringe, wat he bruukt, Pilsä un Garn un Leiwend. Fä dat weer he de Keenich" (38). Auch Abgaben in Geld sind üblich (vergl. Nr. 78).

Die Behauptung M. Brachetti's ¹⁾, der adlige Grossgrundbesitzer oder Graf habe in den ostpreussischen Märchen die Rolle des Märchenkönigs übernommen, hat nur eine sehr stark eingeschränkte Berechtigung. Sie trifft in der Tat nur auf zwei Märchen zu ²⁾, von denen eines (Nr. 107) für die Untersuchung des Weltbildes des Friedrich Berjuck nicht in Betracht kommt. In Nr. 71 wird peinlich vermieden, dem Grafen eine Gerichtsbarkeit über die Diebe zuzuerkennen. Vielmehr wird einer der Diebe bei seiner Gefangennahme erschlagen (nicht geköpft oder gehängt), während der zweite entflieht. Auch Nr. 80 vermag die Behauptung Brachetti's nicht zu stützen. Es handelt sich hier nicht um die Bestrafung eines gemeinen Verbrechers, sondern um die Bekämpfung eines Teufels, also eines dämonischen Wesens, dem man nicht mit Maßstäben menschlicher Rechtsprechung beikommen kann (vergl. Nr. 97). Die durchaus eigenen, dem Weltbild des Friedrich Berjuck entstammenden Funktionen des Königs sind von Brachetti nicht gesehen worden.

B. Die soziologische Struktur des ländlichen Lebensraumes.

Ebenso wie der König und seine Funktionen als das Haupt einer sozialen Ordnung (= Staat), sind auch die übrigen Fi-

1) Brachetti, a.a.O., S. 17.

2) Nr. 71, De Knirps, - entspricht Grimm Nr. 27 - und Nr. 107, Vom Vogel Himm-Hamm - entspricht Grimm Nr. 64.

guren der B.'schen Erzählungen völlig in den ländlichen Erlebnisbereich des Erzählers gestellt. Die "Stadt" wird nur selten erwähnt und auch dort nur in einer für den Verlauf der Geschichte unerheblichen Weise. In zwei Fällen (Nr. 28 und Nr. 44) werden die Übeltäter (Räuber und böse Stiefmutter) nach ihrer Überführung in die Stadt gebracht und dort hingerichtet. Dabei ist nicht die Rede von irgendwelchen Umständen oder Einrichtungen, die auf die Aburteilung und Hinrichtung Bezug nehmen oder notwendig an einen städtischen Handlungsort gebunden sind. In einem anderen Fall (Nr. 57) ist die Stadt das Ziel des Getreidefuhrmannes (ähnl. auch Nr. 69). Das Geschehen selbst spielt in einer rein ländlichen Sphäre, auf Gutshöfen, Bauerngrundstücken, im Wald, am Dorfteich, im ländlichen Wirtshaus und an ähnlichen Handlungsorten. Die auftretenden Personen entsprechen denen des dörflichen Lebens; es sind adlige Gutsbesitzer (Graf, Ritter, Herr), sowie die Personen seines Haus- und Hofgesindes, ferner Bauern, Knechte und Mägde, Förster und Waldarbeiter, sowie Krugwirte und die vielfältige Art des wandernden Volkes.

1. Adel und Gutswirtschaft.

Den breitesten Raum in den vorliegenden Erzählungen nehmen die Personen der Land- und Forstwirtschaft ein. Dabei macht der Erzähler einen deutlichen Unterschied zwischen einer Guts- und einer Bauernwirtschaft. Dieser Unterschied entspricht den realen Verschiedenheiten landwirtschaftlicher Größenordnungen und Lebenskreise. Es ist also nicht ausschliesslich die Zugehörigkeit zum adligen Stand, welche einen Gutsbesitzer von einem Bauern abhebt; vielmehr sind wohl der Einfachheit halber und zur Unterstreichung des Typischen alle Gutsbesitzer bei Friedrich Berjuck als typische Vertreter des Adelsstandes anzusehen. Auch dort, wo die Nennung eines Adelstitels vermieden wird (vergl. Nr. 109), wird der Gutsbesitzer durch die Bezeichnung "Herr" mit den Grafen und Rittern der übrigen Erzählungen gleichgesetzt. Dass diese Bezeichnung nicht ohne weiteres der mittelalterlichen Bedeutung des Wortes entspricht, erhellt aus der Gegenüber-

stellung "Herres oowä Knechts" (96), womit nicht ein Gegensatz von adligen und gemeinen Menschen, sondern nur ein solcher von Grundbesitzern und Gesinde gemeint sein kann. So ist es auch nicht verwunderlich, dass jedes Gutshaus die Bezeichnung "Schlott" erhält, und man wird umgekehrt in jedem Schloss ein Gutshaus sehen dürfen (vergl. Nr. 38, 109 u.a.). Es ist der Mittelpunkt des ländlichen Lebenskreises dieser Grössenordnung und als solcher der hauptsächliche Handlungsort zahlreicher Geschichten.

Aus der Spärlichkeit der Angaben, die der Erzähler über Aussehen und Beschaffenheit eines Schlosses macht, darf man freilich nicht schliessen, dass ihm dieser Gegenstand fernliegend oder gar fremd gewesen ist. Vielmehr ist anzunehmen, dass auch hier, wie in zahlreichen anderen Beziehungen, das Selbstverständliche nicht erwähnt wird, sondern nur dort in Erscheinung tritt, wo es typisch oder für den Fortgang der Erzählung notwendig ist. So enthält die Bemerkung "De Groof hadd e feinet Schlott, un veel Dienävolk" (14) jede notwendige Vorstellung vom Lebenskreis des Gutsbesitzers. Zugleich ist damit das Typische über Handlungsort und Personen ausgesagt.

Nur wenige Bemerkungen des Erzählers gestatten einen Einblick in seine Vorstellung von einem "Schlott". Es hat feste Grundmauern, deren Zustand die Haltbarkeit und den Wert des ganzen Gebäudes bestimmen (Nr. 97, 108). Mitunter führt vom Hof her eine kleine Tür (Nr. 97) oder "e oolä vä-fallnä Gang in deene Schlottkellä" (16). Dieser hat einen rohen Erd- oder Lehm Fussboden; so ist es möglich, einen Toten dort zu verscharren (Nr. 16, 34, 37). Vom Innern des Schlosses ist der Keller durch Falltüren zu erreichen, von denen Leitern hinabführen (Nr. 97, 108). Neben den Leitern ist ein Handstrick zum Festhalten angebracht (Nr. 108). Der Keller dient zur Aufnahme des Weines und Bieres für den Bedarf des Gutsherrn (Nr. 97). Daneben enthält er einen Wasserbehälter (Nr. 37).

Das Gutshaus selbst ist wohl ein mehrstöckiges Gebäude mit mehreren ausgedielten Zimmern (Nr. 49), einer Küche mit

besonderer Speisekammer (Nr. 9). Die Anlage des Hauses sowie die Zahl der Zimmer muss in der Vorstellung des Erzählers beträchtlich sein, sonst wäre es kaum zu verstehen, dass der in einen Drachen verwandelte Felljude trotz emsiger Suche im ganzen Hause während der ganzen Gespensterstunde nicht die Kammer findet, in der die Königstochter schläft (Nr. 49). Zum Schloss gehört auch ein Glockenturm (Nr. 34, 60, 61), der mit einer Leiter (Nr. 60) erstiegen wird, Gerade die Erwähnung des Glockenturms deutet mehr auf ein Gutshaus als auf ein ehemals zur Verteidigung eingerichtetes Schloss hin. Die Glocke auf dem Gutshaus dient in der Regel dazu, den Landarbeitern auf dem Felde den Arbeitsbeginn und die Arbeitspause anzuzeigen, ein Turm einer Wehrburg hingegen dient der Verteidigung und dürfte kaum eine Glocke tragen. Dennoch vermischen sich in der Anschauung des Erzählers die Vorstellungen von Gutshaus und Wehrburg. Er erwähnt ausdrücklich Schlösser einer alten Art, die rings von einem Wassergraben umgeben sind (Nr. 46, 96). Doch bleibt die Vorstellung von einem Schloss als Gutshaus vorherrschend, hinter dem sich ein Garten erstreckt (Nr. 14) und vor dem sich die Hofgebäude befinden.

Zu der Vorstellung eines Guts- oder Schlossbesitzers gehört auch die Erwähnung seines Reichtums: "Groofes motte riek sinn. Dat is needig" (73). So ist denn auch das Wort "reich" das häufigste und zuvorderst stehende Beiwort, während alle anderen Angaben über Alter, Charakter und sonstige erwähnenswerte Eigenschaften erst in zweiter Linie genannt werden. "Et weer eemol e riekä Groof jewese, un de hadd no sienem Stand ook e rieket hipschet Wiewävolk jefriet" (17). Auch wo dieses Beiwort gelegentlich fehlt, ist es als selbstverständlich weggelassen. Infolge der Selbstverständlichkeit des Reichtums begnügt sich der Erzähler damit, ihn als vorhanden zu erwähnen, nur gelegentlich wird gesagt, worin der Reichtum besteht. Dabei steht bezeichnenderweise nicht das Geld oder Schätze von Gold und Edelsteinen im Vordergrund, vielmehr werden diese nur als Hilfsmittel zur Erlangung oder Sicherung des Reichtums angesehen. Dieser selbst besteht aus Grundbesitz.

Nr. 73 berichtet von einem Grafen: "Schlecht weer dee je nich jewese, oowä dirch goodet Lewe, schlechte Minsche un Speelerie hadd he allet Sienäje vālore. Sien Grundstick hadd he je woll noch, oowä jeheere jeheerd em reinje nuscht mehr von, un se wulle em bool rundājooge von." (73). Das Gold, das bei dem Findelkind gefunden wird, wird nur insofern als eine Bereicherung angesehen, als es dazu dient, die auf dem Grundbesitz lastenden Schulden abzutragen und somit den Besitz zu sichern. "De Groof reisd am andre Dach hen, betohld sien Schulde un kunn nu up sienä Groofschaft wiedä bliewe un Groof speele" (73). In Nr. 108 will der Graf sein Spukschloss verkaufen, nicht aber, um von dem Erlös in der Stadt zu leben, sondern vielmehr, um anderswo wieder ein Schloss, natürlich mit Grundbesitz, zu erwerben. "Vālang man e ordentlichet Stick Jild, un denn buust die e nieet Schlott" (108). Grundbesitz und Landwirtschaft sowie ein feines Schloss sind also Grundlage und Vorbedingung für das standesgemässe Leben eines "Herrn". Auf ihre Erhaltung und Vermehrung wird auch bei Heirat und Erbteilung Wert gelegt. "Et weer e mol e Groof jewese, dee hadd twee Sehns jehatt. Wie nu de Kindä groot weere, keem et ok ant Deelee, un de Groof jeef sienem illste Sehn Siegfried sien Schlott, na un dem zweite Junge, wo Ottokar heet, dat Schlott, dat em sien Wief mool in e Ehstand injebrocht hadd" (15).

Zum standesgemässen Leben gehört es auch, dass der Graf, Ritter oder Herr nicht selbst arbeitet. Zur Bewirtschaftung seines Landbesitzes hat er Knechte und Mägde, in seinem Hause wird die Arbeit von Dienern getan. Das Verhältnis von Grundherren und Gesinde ist dabei durchaus patriarchalisch und erinnert an Zeiten einstiger Leibeigenschaft. "Un to denä Tiet weere de Jesetze im Land je so, dat de Minsche sick bi dene Rittäsch vāmeede mussde" (53). So ist es nicht verwunderlich, dass der Ritter zu seinen Knechten im Befehlston spricht (Nr. 46), und sie bei einem Versagen oder einer Nachlässigkeit derb ausschilt (Nr. 14, 46). Ja, es ist nicht ungewöhnlich, dass ein Grundherr seine Diener eigenhändig verprügelt (Nr. 14, 32). Noch deutlicher wird das Verhältnis zwischen dem Grundherrn und seinem Gesinde durch einen Vor-

fall erhellt, der in Nr. 14 geschildert wird. Zur Suche nach seiner verschwundenen Tochter hat der Graf all seine Bauern und Jäger aufgeboten. "Een Jeejä hadd so e jewaldich klooke, jestoodeerde Hund, dee kunn Minschespoore rieke, un dee jing mit sienem Hund bi dem Groofe un seed: 'Wat jiffet mi, wenn ons mien Hund bi dien Dochtä fehrt?' 'Dienem Hund', seed de Groof, 'dienem Hund jeef ick denn e goldnet Halsband!' 'Un mi?' proschd de Jeejä. 'Di schmeer ick de Ragge voll, wenn de Hund dat nich kann!' 'Ei wenn he et kann?' frooch de Jeejä, denn he docht, de Groof weer in Not un bruukd em. 'Na', täwäddäd de Groof, 'denn nehm ick di deene klooke Hund wech. Wat bruukt so e jemeenä Minsch wi du so e klooke Hund to hebbe?" (14). Ein solcher Vorfall wird vom Erzähler als ein Übergriff des Grundherrn auf die Rechte seines Gesindes angesehen. Da jedoch derartige Überschreitungen der Herrenrechte, die als solche zum Bestand der sozialen Ordnung gehören, nicht vereinzelt bleiben (Nr. 14, 34, 108) und daneben ebenso häufig Verfehlungen aller Art gegenüber den Mitgliedern der eigenen Familie des Grundherrn vorkommen (Nr. 11, 18, 19, 54 u.a.), stehen die Grundherren beim Erzähler nicht sehr hoch im Ansehen. Er hat dafür auch eine Erklärung zur Hand: "To vāwundre weer dat je nich, denn wo de Minsche in Wollewe weere, da behuggt se de Diewel, dat se Schlechtigkeite bedriewe mussde. To vāwundre weer dat je ok weddā nich, denn wer nuscht doone bruukt wie freete, dee kimmt to leicht up Schlechtigkeite" (60). Folgerichtig kommt also der Erzähler zu der verallgemeinernden Feststellung: "Herres doone je man selten goot" (31). Wo dennoch eine rühmliche Ausnahme von dieser Regel vorkommt, bemerkt der Erzähler ausdrücklich: "Et weer emool e Groof jewese, schlecht weer dee je nich jewese, oowā...." (73).

Stellt man die Frage, was die Grafen, Ritter und Herren überhaupt tun und treiben, wird man vergebens nach einer vollständigen oder auch nur leidlich befriedigenden Antwort suchen. Der Erzähler richtet sein Augenmerk nur auf diese oder jene einzelne Handlung, die ihm als Ausgangspunkt oder notwendiger Bestandteil seiner Geschichten von Wert sind.

Dennoch ist aus der Eigenschaft der Herren als Gutsbesitzer mit genügender Sicherheit zu schliessen, dass der Erzähler ihnen normalerweise die Beschäftigung mit der Verwaltung ihrer Gutswirtschaften zubilligt, wie sie für einen Gutsbesitzer eben die selbstverständliche Norm ist.

Dies kann aus Nr. 46 u.a. unschwer erschlossen werden. Das Eintreffen eines Wolfes auf seinem Gehöft veranlasst den Ritter, sogleich an den Vorteil zu denken, den seine Wirtschaft geniessen könnte, wenn statt des alten und untüchtigen Hofhundes ein Wolf an der Kette läge. Ebenso verständlich ist es, dass ihn Zorn überkommt, als er den Ochsen zu einer ungewöhnlichen Zeit und ohne jede Begleitung auf den Hof kommen sieht. So richtet sich denn auch sein Unwille direkt gegen die Knechte und Hüt Jungen, die er bei einer Nachlässigkeit ertappt zu haben glaubt, und denen er nach dieser einen jederzeit weitere Nachlässigkeiten zutraut. Den Ochsen, der sich nicht greifen lassen will, muss er für krank oder behext halten, sodass er den Befehl gibt, das Tier zu schlachten, um ein Übergreifen der Krankheit oder Behexung auf die übrige Herde zu vermeiden (Nr. 46). Ähnliche Schlüsse lassen sich aus Nr. 37 ziehen. Dort hat nach dem Verschwinden des Grafenehepaares der jüngere Bruder des Grafen nach seiner Heimkehr aus dem Kriege unverzüglich die Wirtschaft übernommen. Beim Auftreten eines nächtlichen Spukes wendet sich der Futterknecht unverzüglich an ihn, um seine Entscheidung über das, was zu tun sei, einzuholen. An anderer Stelle, so in Nr. 19 und Nr. 24, wird ganz allgemein gesagt, dass der Graf bzw. König seinem (ältesten) Sohn nach dessen Verheiratung die Wirtschaft zu übergeben gedenkt. Nr. 40 spricht davon, dass der König "alle under sick" hat, womit nur gemeint sein kann, dass er die Verwaltung seines Gutsbesitzes selbst führt.

Neben der Verwaltung des Grundbesitzes erwähnt der Erzähler einige besondere Beschäftigungen und Gewohnheiten des Gutsherrn: Im Vordergrund steht der gesellige Verkehr mit seinen Standesgenossen. Zu einer geselligen Festlichkeit, deren Anlass oft das Bestreben ist, einen Sohn oder eine Tochter zu verheiraten (Nr. 24, 49, 97), lädt der Herr alle Menschen ein,

"wo fär em anständig weere" (24). Den Beginn des Festes bildet gewöhnlich eine Schmauserei, bei der Speisen und Getränke nicht geschont werden. Bei Tisch tragen die Diener die Speisen auf (Nr. 49). Menge und Güte der angebotenen Stärkungen bestimmen das Ansehen des Gastgebers (Nr. 108). Dieser ist darauf bedacht, dass das Behagen seiner Gäste nicht durch unliebsame Zwischenfälle gestört wird, Der Graf, der seine hübsche Frau während einer Gastlichkeit aus Eifersucht von seinen Hunden hatte zerreißen lassen, kehrt nach vollbrachter Tat wieder zu seinen Gästen zurück, "un freet un soop mit enne" (61). Nr. 49 berichtet von einer Störung, die nicht unbemerkt bleiben konnte, da sie sich vor den Augen aller Gäste abspielte. Ein Ritter, der um die Hand der Königstochter wirbt, wird während des Essens von einem Diener als Felljude erkannt und öffentlich verspottet. Der Gutsbesitzer weiss jedoch mit energischen Massnahmen die Störung rasch zu beheben. "Da oowä schloooh de Keenich doch mit dä Fuust uppe Disch un schreech: 'Noch hebb ick hier to jebeede! Ob nu Rittä oowä Jud, eewä dat waa ick morje to Jericht hucke. Hiede will ick freete un suupe, un wer mi drin steert, dem schloo ick vā de Freet...'" (49). Doch nicht immer lässt sich eine Störung ohne Aufsehen oder mit wenigen Worten beseitigen. Nachdem in Nr. 24 der Königssohn mit dem unbekannten Fräulein verschwunden ist und nicht wiederkommt, wird der König unruhig und bricht das Fest ab: "Oowä dem Keenich wurd dat doch to lang, dat sien Sehn wech bleef, un he leet von deene Musikante den Rutschmietā bloose, un denn jeef et nuscht mehr to danze" (24). Bisweilen findet ein Fest auch ein unerwartet frühes Ende dadurch, dass die Gäste erschreckt auseinander laufen und das Haus des Gastgebers verlassen. Freilich bedarf es hierzu einer in ihrer Art besonders unheimlichen Störung der Festesfreude. Als in Nr. 97 die Grafentochter entgegen dem Wunsche ihres Tänzers, - des Teufels, der sich als Soldat verkleidet hat - die Aufforderung eines anderen Gastes annimmt und mit ihm tanzt, da "wurd de Diewel värickt. He schreech: 'Nu oowä nie!' Un he jing hen un reet se dem Mann foäts ut em Oorm un lachd ganz hehnisch bi dem. Oowä de andrä wurd ok kruus,

un se fordäde sick up de Eel ¹⁾! Da jeef et e Knall, de Suldoot weer wech, un et weer wie e grotä Vogel, un alle Minsche im Sool schreeje: 'De Diewel, de Diewel!' Un det Finstä stund oope, un de Vogel kreech de Merjell in de Kralle un floch mit ehr rut, wech. De ool Groof rung de Händ, un de Jäst reete ut un fohre na Huus" (97).

Der gesellige Verkehr eines Gutsherrn besteht jedoch nicht nur in Gastmählern und Tanzfesten. Es ist durchaus üblich, dass sich die Gutsnachbarn und Standesgenossen gegenseitig besuchen, ohne dass es dazu immer eines besonderen Anlasses bedarf. Ein reisender Graf nimmt ohne weiteres die Gastfreundschaft eines anderen Grafen in Anspruch, und diese wird ebenso selbstverständlich gewährt. "Nu no langä Tiet keem up et Jehefft vom Groofe oowä so e feinet Jefährt jefohre, un rundä von dem kroop e Groof mit sienem Wief, un se wulle sick hier bisske ruhe, se weere all von so un so wiet jekoome. Na, denn ok goot." (73). Der Königssohn, der ausgezogen ist, um für seine Schwester einen Bräutigam zu suchen, kommt an einen fremden Königshof und genießt dort selbstverständlich Gastrecht (Nr. 78). Nr. 23 berichtet in aller Kürze: "Nu weer oowä e andrä feinä Prinz tom Besuch biem Keenich". Der gesellschaftliche Verkehr ist zugleich ein Maßstab für das Ansehen eines Herrn. Ein Graf, auf dessen Schloss es spukt, wird von seinen Nachbarn gemieden: "... un wie de Groof nu friee wull un bi de andre Groofs no dene Dechtä jing, da wull em kein nich nehme..... Nu mussd de Groof trigg in sien Spookäschlott reise. Un im e poor Doog' keem e feinä Herr bi em, un nu freid sick de Groof un docht: 'Na, dat is de eerscht Gast, nu waare de Noobäsch ok boll jekroope koome!'" (108). Dass das Gastrecht nicht verweigert werden kann, zeigt Nr. 109. "An eenem Dach keeme twelf Schlottherres mit ehre Rietknechts an un seede to dem Dienä,

1) Da für die Schreibweise "up de Eel" Frau Grudde verantwortlich ist und das Duell nicht zustande kommt, sind keine Schlüsse auf die Vorstellung des Erzählers von einem Zweikampf möglich.

se hadde sick im Woold up ä Jagd väreede un se wulle sick bisske vāpuste, se wulle biem Herre gohne. 'Nee', seed de Dienä, 'ju kenne sick hier up em Jehefft vāpuste!' 'Du frechä Lorks', schreech eenä von dene Herres em an, 'hier up em Jehefft kannst du di mit ons Peerds knecht vāpuste, wi sinn Herres un wille sick biem Herre vāpuste!' Un mit dem jeef he dem Dienä eent undre Schlung, dat he foäts henfloch, un mien Herres schraggelde eewä em reewä un jingerin int Schlott." (109). Hier finden sich auch einige Angaben über die Aufnahme, die einem gleichgestellten Gast bei einem Schlossherrn geboten wird. Die fremden Schlossherren "mookde ehr Bered, un dat se sick vābistāt hadde un sick man bisske hier vāruhe michte un so un so! Un dee bot enne denn ok e Stohl un seed, he freid sick, sulk feine Jäst to kriegen, un so allä!" (109). Es ist selbstverständlich, dass den Gästen auch Nachtquartier angeboten wird, wenn es für die Fortsetzung der Reise schon zu spät am Tage ist (Nr. 80).

Eine andere Form der Gastlichkeit wird bei einer Hochzeit geboten. Es ist nicht üblich, am Polterabend nur Standesgenossen den Verkehr mit dem Gastgeber und seinen Angehörigen in den Räumen des Schlosses zu gestatten; "denn to deennä Tied weer et noch nich so wie nu, da kunn am Pultäoowend jedrä vā de Bruutlied treede un se besehne oowä vā eene wat upfahre" (22). Diese Erwähnung erinnert an alte bäuerliche Hochzeitsbräuche, wie sie der Erzähler wohl selbst aus eigener Anschauung kennengelernt hat. Die Übertragung dieser bäuerlichen Sitte in die "höfische" Sphäre der vorliegenden Erzählungen zeigt wohl am besten, wie nahe die Lebenskreise der Gutswirtschaft und der Bauernwirtschaft beieinander liegen.

Eine weitere Beschäftigung der Gutsherrn ist die Jagd. Doch tritt sie in den vorliegenden Erzählungen gegenüber den bisweilen ausführlich geschilderten Gastlichkeiten weit in den Hintergrund. Nur in den Nummern 60 und 109 wird sie erwähnt. Doch genügen diese beiden Belege als Nachweis für ihre Beliebtheit bei den Gutsherren. Neben dem Grundherrschaft sind es hauptsächlich seine erwachsenen Söhne, die diese Be-

schäftigung pflegen (Nr. 60). Doch scheint es auch üblich zu sein, in Gesellschaft mit mehreren benachbarten Gutsbesitzern auf die Jagd zu reiten, sodass die Angabe der zwölf Herren, sie hätten sich auf der Jagd verritten, keinen Argwohn bei den Räubern hervorruft (Nr. 109). Welche Vorstellungen der Erzähler vom edlen Waidwerk hat, lässt sich aus den knappen Angaben nicht erschliessen.

Während Friedrich Berjuck den Gutsherren nur selten sympathische Züge verleiht, verteilt er Licht und Schatten bei der Schilderung der herrschaftlichen Frauengestalten etwas gleichmässiger. Waren die Königinnen, sofern sie überhaupt wesentlich in Erscheinung traten, schon wahre Idealgestalten einer gütigen Landesmutter (Nr. 38, 40) (Ausnahme Königin als Stiefmutter in Nr. 56), so trifft dies in kaum geringerem Masse auf die Frauen der Grafen und Herren zu. Es ist wahrscheinlich, dass das Frauenbild durch volksläufige Fassungen alter, ritterlicher Sagenstoffe wesentlich bestimmt ist. Insbesondere trifft dies für Nr. 60 zu, wo die Gräfin bei der Überführung des Mörders durch die Bahrprobe deutliche Züge Kriemhilds trägt. Ebenso naheliegend ist es, für das Bild der Gräfin in Nr. 61 aus der Motivverwandtschaft heraus auf ein Nachwirken einer volkstümlichen Genoveva-Vorstellung zu schliessen.

Weniger idealisiert sind die Töchter eines Gutsbesitzers gezeichnet. Das Wunschbild einer idealen Tochter scheint von ihrem Fleiss und ihrer Arbeit im Hause bestimmt zu sein. Beides ist aber den Töchtern eines Gutsherrn selten nachzusagen. So heisst es von einer Königstochter: "Fä de Wirtschaft oowä weer se nich. Spinne un warke, dat weer nich fä ehr, oowä im Woold rimraffe un allä afstreepe in dä Rund, dat je-full ehr to best" (23). Ebenso wird ihnen wiederholt Ungehorsam nachgesagt. Nr. 14 berichtet von einer Grafentochter, die gegen das ausdrückliche Verbot ihres Vaters in den Wald geht, um Erdbeeren zu suchen. Hochmut ist eine ihrer häufigsten Eigenschaften. "Et weer emool e Keenichsdochtä, dee wussd vā Stolz nich mehr, wat se doone sull, un nu docht se immä: 'Ach nee, ach nee, de bist je to schood fä allä Mannsvolks!'

Un so leet se utschriee, se wull nie nich friee." (49). Jedoch ist es nicht immer Hochmut, wenn eine Herrentochter eine Heirat nach der Wahl des Vaters ausschlägt. Von den drei erlösten Ritterstöchtern heisst es: "... dat ehr Voodä e gruusamä Rittä jewese weer, wo deep im Woold e feinest Schlott jehatt hadd, un se weere nu sien dree Dechtä. Nu hadd he se väfrieen wille, oowä wielt se em in dene Sticke nich to Wille sinn kunne, heft he se väwunsche" (46), (vergl. auch Nr. 16 und Nr. 54). In all diesen Fällen ist nicht festzustellen, welche Gründe zur Ablehnung der Heirat geführt haben. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man den einfachsten menschlichen Grund annimmt, dass nämlich der Freier der Umworbenen nicht angenehm gewesen ist. Eine Berechtigung dieser Annahme bietet Nr. 53. Hier kann sich die umworbene Grafentochter nicht zu einer Entscheidung verstehen, welchen ihrer Freier sie wählen soll. Nr. 39 geht noch einen Schritt weiter. Dort lehnt selbst die verwunschene Prinzessin es ab, einen Diener zu heiraten, und will sich aus diesem Grunde auch nicht von einem Diener erlösen lassen. "Na, denkst du, ick loot mi vom Dienä täleese un frie em nodem? E oorme Minsche, jö, mienäpart e Wandäborsche, oowä nie der Welt eene Dienä! Leewä speel ick Jespenst!" (39). Wenn diese Haltung der Prinzessin, die ja letztlich die Haltung des Erzählers ist, ihre Begründung in dem geringen Ansehen der Diener findet, so ist in den anderen Fällen doch die Ablehnung der Heirat auf eine ethische Entscheidung zwischen Neigungsehe und Vernunftsehe zurückzuführen. Darüber wird noch zu berichten sein.

Als weitere schlechte Eigenschaft einer Grafentochter rügt der Erzähler ihre übertriebene Tanzwut: "... oowä de jingst, dat weer e ganz danzrijet Wiewävolk, un värickt up de Keerdels weer se ok. De ool Groof heel se wie in de Tähne, oowä wenn se man irjend kunn, denn schleek se sick in dä Nacht rut uppe Danzbodden, un denn weer ehr ok jliekveel, ob se mit Herres oowä Knechts danzd" (96). Diese Auffassung wurzelt in den moralischen Anschauungen des Erzählers und wird in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen sein.

Die Söhne der Grundherren sind meist getreue Abbilder ihrer Väter und weisen selten eigene Züge auf. So erübrigt sich eine eingehende Behandlung dieses Stoffes.

2. Das Gesinde.

Dem Stande der unabhängigen Grundherren steht der des abhängigen Gutsgesinde gegenüber. Er umfasst alle Personen, die im Dienste des Gutsherrn zur Erledigung aller in der Gutswirtschaft vorkommenden Arbeiten beschäftigt sind. Da der Erzähler selbst zu diesem Stande gehört, sollte man erwarten, dass seine Schilderungen über seine Standesgenossen besonders ergiebig wären. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Das Leben eines Landarbeiters ist ihm so selbstverständlich, dass er fast nichts über dessen Besonderheiten berichtet. Einige ganz allgemeine Bemerkungen genügen ihm zur Schilderung von Zuständen und Handlungen; alles, was nicht unmittelbar dem Fortgang der Erzählung dient, wird weggelassen.

Dies gilt insbesondere für das Hofgesinde. Von dem Helfer bei der Erlösung des ermordeten Grafenpaares in Nr. 37 erfahren wir nur, dass er ein Futterknecht (Futterer) ist. In Nr. 46 sind die Knechte und Hütjungen, die den Wolf und den Ochsen einfangen sollen, nicht einmal erwähnt. Nur aus den Schimpfreden des Grafen geht eindeutig hervor, dass der Befehl, die Tiere einzufangen, an jene gerichtet ist. In Nr. 60 fehlt jeder Hinweis, der über Stand, Geschlecht, Tätigkeit und sonstige Eigenschaften der nicht zur Grafenfamilie gehörigen Personen Auskunft geben könnte. Die Tatsache jedoch, dass diese Personen an den Schauplatz eines Gutshofes gebunden sind, deutet auf ihre Zugehörigkeit zum Gesinde des Grafen. Die in Nr. 12 und Nr. 57 auftretenden Fuhrleute sind hingegen nicht an einen eindeutig bestimmbareren Handlungsort gebunden, sodass es unsicher ist, ob es sich hier um unabhängige Gutsleute oder um selbständige Fuhrleute handelt.

Das Ansehen, das das Hofgesinde, zu dem auch die auf dem Gute ständig beschäftigten Handwerker gehören, beim Erzähler genießt, geht aus einer ganz kurzen Bemerkung in Nr. 31 hervor. Der "dammlige Hans" "keem denn ok in de Schmeed, wo tom Schlott jeheerd, un jeef sick mit dem Meistä in de Red un seed denn: 'Weetst Meistä, du schienst mi hier de eenzjä Väninfte im ganze Schlott to sinn, de andre kenne je nuscht wie vom Spook rede'" (31). Dieser Einstellung des Erzählers entspricht auch das Vertrauen, das die Gutsherrschaft ihrem Hofgesinde entgegenbringt. Die Nummern 37 und 38 bringen in inhaltlicher und teilweise fast wörtlicher Übereinstimmung eine vertrauliche Verabredung des Grafen bewz. der Königin, gemeinsam mit dem Futterknecht bzw. dem (zum Gesinde gehörigen) Förster den Spuk zu belauschen und ihm auf den Grund zu gehen: "Nu seed de Groof: 'Hool de Freet, segg to keinem Minsche wat, ick waa silfst koome un mi eewäfeere, denn waa wi beids sehne, wat da to doone is'" (37); "'Färt Eerschte', seed de Keenijin, 'mien Kindä spooke nich un denn hool de Freet eewä dat, un morje up en Oowend treff wi beids sick buute am Dor!'" (38).

Auch von dem Hausgesinde stehen einige Personen beim Erzähler wie bei der Herrschaft in hohem Ansehen. Dies gilt insbesondere für die alte Kinderfrau, die es in Nr. 16 ohne Bedenken unternimmt, auch gegen das Gebot des Grafen die in den Spukeller gesperrte Tochter zu befreien. "Se wussd je woll, dat et da binne spooke sull, oowä se docht: 'Loot waare wat will, de Merjell musst befreie!'" (16). Der Kinderfrau in Nr. 16 entspricht das alte treue Dienstmädchen in Nr. 61. In rührender Ausführlichkeit schildert der Erzähler die Samariterdienste des Dienstmädchens an der übel zugerichteten Gräfin. "Nu weer oowä in dem Schlott so e oolet, trieet Deenstmäke, un wie dee de Klock so klooge heerd, da rafft se eewrall rim, det Onrecht seeke un keem ok an de Tormdeer, un da heerd se hindä denä klooge un jammre, oowä se hadd kein Angst nich un docht: 'Et jeiht de Segg, dat de Klock allet Onrecht utkloocht, wat hier jeschitt, ick goh nich up schlechte Wech, mi wat se nuscht noschree.' Un wie se de Deer upmookt, da

sehch se de Jräfín ligge un docht, se weer dot, oowä se eewä-fehrd sick, dat doch noch bisske Lewe in ehr weer, un se hold sick e Laterнке un Wootä un kehld dä Jräfín de Wunde un bleef de ganz Nacht bi ehr un jeef ehr Wien to drinke." (61). Man kann annehmen, dass das treue Dienstmädchen wohl gleichfalls die Stelle einer Kinderfrau eingenommen hätte, wenn der Graf Kinder gehabt hätte, ebenso wie in Nr. 16 die Kinderfrau auch zugleich die Stelle eines Dienstmädchens innehat, da ja die Kinder des Grafen erwachsen sind und keiner Kinderfrau mehr bedürfen. Der Unterschied in den Bezeichnungen kann also nicht als ein Unterschied der Stellung, sondern nur als ein solcher der Funktion aufgefasst werden. Dies kann auch für die Köchin in Nr. 49 angenommen werden.

In welch hohem Masse die Stellung einer Kinderfrau auf dem Vertrauen der Gutsherrin beruht, erhellt aus Nr. 17. Die unbekannte Bettlerin, die ohne Zögern ihr Leben zur Rettung des Grafenkindes aus der Gewalt des Alfs einsetzt, wird wie keine andere geeignet befunden, als Kinderfrau in den Dienst der Gräfin zu treten.

Den im Dienste der Gutswirtschaft und des Hauswesens schwer arbeitenden Knechten und Mägden stellt der Erzähler die allein der Repräsentation wegen vorhandenen Diener gegenüber. Diese sind alle "utjedroogene Beestä" (37), und der Erzähler wird nicht müde, ihnen alle schlechten Eigenschaften nachzusagen und sie nach Herzenslust zu verspotten. Nur selten kommt einmal ein Diener ungeschoren davon. Dem Fleiss des ehrlich arbeitenden Hof- und Hausgesindes stellt er immer wieder die Faulheit des Dienervolkes gegenüber. Der Graf, der in Geschäften verreisen muss, gibt seinen Dienern strengen Befehl: "'Dat ju mi goot up mien Dochtä uppasst!' Oowä wie denn Dienävolk so is, dee froogde no nuscht, wie man eerscht de Groof ut em Huus rut weer" (14). An anderer Stelle heisst es: "Un de Dienäsch lewde noch so e Dach, dee Kreete. Dat Lewe, jo, dat jefull enne so richtig. Et moogd doch keinä wat full, un se bruukde nuscht rein tomooke. Een Herr keem ok nich, wo enne mool wat upsackt, un bool weere de Dienäsch mehr im Derpskroog wie im Schlott. Denn so eewrall an dene Ecke stohne,

dat is fä sulk Dienävolk, dat licht enne im Bloot, wie bi de Zigoone det Wandre" (39). Nr. 34 berichtet von einem Diener: "... de hadd sick bloss biem Groofe verdunge, wielt he je-heert hadd, dat et da spookt, un he weer so nieschierich, he musst da weete, wat da weer, et leet em kein Ruh nich mehr". ... "denn wat so e richtjä Dienä is, dene täwäricht sien eejen Nieschier, wenn he nich von allem weet un et pollings utjabb-le kann." (34) (ähnlich auch Nr. 39). Neben der Neugier und der allgemeinen Unzuverlässigkeit der Diener, auch verächtlich "Telläschwenkä" genannt, wird auch ihre Ängstlichkeit gerügt. "Oowä dem Dienälorks flattäde de Schechte vā Angst" (32). Von drei alten Dienern, denen ein Spuk begegnet ist, heisst es: "De Dienäsch huggde wie de vāschichāde Hehnä up ä Stang"..... "Et weer ok vleicht ganz goot so, dat de Spook enne nich mehr lang Tiet jeloote hadd, sonstens hadde se sick je vleicht noch weddā andāsch besonne"..... "Un mien Dienäsch hadde Angst, un enne ziddāde foāts de Mielä vā Hart-kill" (53). Hat aber einmal ein Diener aus Neugier und Notwehr unversehens einen Spuk erlöst, so wird lakonisch festgestellt: "Na, sinn de Dienäsch doch mool bei to wat to jebruke jewese!" (53).

Dieselbe abschätzige Meinung, die der Erzähler der Dienerschaft entgegenbringt, wird auch vom Herrenstande geteilt. Gegen das Ansinnen eines Dieners: ".... ju kenne sick hier up em Jehefft vāpuste" (109) braust einer der Herren mit zorniger Verachtung auf: "'Du frechā Lorks', 'hier up em Jehefft kannst du di mit ons Peerāsknecht vāpuste, wi sinn Herres un wille sick biem Herre vāpuste.' Un mit dem jeef he dem Dienä eent undre Schlung, dat he foāts henfloch" (109).

Wie ist nun diese gegensätzliche Beurteilung der Diener gegenüber den Hofleuten zu verstehen, die doch demselben Stande angehören? Der Grund hierfür liegt in der Achtung der Arbeit der einen und in der Verachtung des unbegründeten Hochmuts wie des nichtsnutzigen Daseins der anderen; beides hat seine Wurzel in den ethischen Vorstellungen des Erzählers. Darüber wird noch zu berichten sein.

3. Die Bauern.

Was M. Brachetti ¹⁾ über die Bauern des Beisleidener Märchens zu sagen weiss, beschränkt sich nur auf die hervorstechendsten Züge. So entsteht ein unvollständiges und einseitiges Bild von den Vorstellungen, die der Erzähler in seinen Geschichten vom Bauernstande und dem bauerlichen Leben wiedergibt. Vor allem geht es nicht an, den Bauern nur aus dem Gegensatz zum adligen Gutsbesitzer heraus zu sehen. Der Erzähler stellt Bauern wie Gutsbesitzer, wenn auch unter Betonung der charakteristischen Unterschiede, nebeneinander. So werden bei ihm beide Kategorien notwendige Bestandteile einer sozialen Ordnung. Bei aller Kritik, die der Erzähler den Gutsherren angedeihen lässt, bestreitet er doch nicht ihre Daseinsberechtigung und ihre aus ihrer Stellung innerhalb der sozialen Ordnung entspringenden Herrenrechte. Zudem steht er den Bauern keineswegs weniger kritisch gegenüber. Und wo sich in seinen Geschichten beide Lebenskreise berühren, ist es nur natürlich, dass die aus ihrer Verschiedenheit sich ergebenden Unterschiede den Charakter eines Gegensatzes annehmen, und dies umso mehr, je näher die ständische Ordnung beide Lebenskreise aneinander rückt. So lässt sich nur dort ein echtes Bild vom bauerlichen Lebenskreis gewinnen, wo dieser, unverfälscht durch Gegensätze, in seiner Struktur und seinen Funktionen dargestellt ist.

Die Darstellung des Bauernstandes als eines Teils der sozialen Ordnung stösst zunächst auf eine Schwierigkeit. Der Erzähler ist dem bauerlichen Leben so sehr verhaftet, dass er nur selten einzelne Züge dieses Lebenskreises schildert, weit seltener jedenfalls, als bei der Darstellung des Herrenlebens. Vielmehr haben seine Bauernmärchen einen stark moralischen, oft sogar ethischen Inhalt. Für die Bauernarbeit bedient er sich häufig technischer Ausdrücke, deren Deutung weggelassen wird, da sie ja allgemein bekannt sind. Hier muss die eigene Kenntnis häufiger die Lücken ausfüllen, die innerhalb der Er-

1) Brachetti, a.a.O., S. 21.

zählungen durch die Begriffsinhalte überdeckt werden. Darüber hinaus ergeben sich Berührungen mit der metaphysischen Welt durch das Auftreten des Teufels als Sozialpartner, und es bedarf einer gründlichen Unterscheidung, wo der Böse die Rolle eines Mitmenschen einnimmt, und wo er als Träger aussermenschlicher Züge und dämonischer Gewalten erscheint. Nur in den ersten Fällen werden aus den Erzählungen echte Züge des bauerlichen Lebens abzulesen sein.

War das Bild des adligen Gutsherrn durch sein Wohlleben und seine Herrenrechte bestimmt, war das Guts- und Hausgesinde von den Funktionen her gesehen, die es innerhalb der Gutswirtschaft wahrzunehmen hat, so ist das Bild des Bauern in den vorliegenden Erzählungen durch die Arbeit auf seiner Scholle und durch sein unmittelbares Verhältnis zu seinen Knechten und Mägden geprägt. Immer wieder erwähnt der Erzähler die verschiedenen im Laufe eines Jahres anfallenden Arbeiten auf dem Bauernhofe und seinen Äckern. Dabei ist es ihm selbstverständlich, dass der Bauer bei allen Arbeiten, die zur Bestellung seines Landes, zur Erhaltung seines Viehbestandes, zum Einbringen seiner Ernte dienen, selbst sein Teil an Arbeit leistet. Mit Stolz zeigt er seine Fäuste, in denen "Marks vom Oorbeide" (82) steckt. Ebenso wie er arbeiten auch die Glieder seiner Familie nach Kräften auf seinem Grundstück mit. So muss die junge Bauerntochter "Heej harke" (93), die noch schulpflichtigen Kinder müssen "Plooch driewe un mit em Vespäpungel gohne un de Kobbel ut em Goorde hole un so allä" (85), und als die beiden lange verwünscht gewesenen Schwestern des Bauern wieder erlöst sind, da freut sich der Bauer, "dat he nu twee starke, junge Schwestre tom Oorbeide hadd" (58).

So ist es nur natürlich, dass zwischen dem Bauern und seinem Gesinde ein anderes Verhältnis besteht, als zwischen dem Gutsherrn und seinen Hofleuten. Und wenn der Bauer auch einmal feststellt: "Ick waa denn all int Rad packe un mitschuuwe, wenn ick et ok nich jeroodske needig hebb, denn ick si de Buuä" (87), so kann man daraus nicht notwendig schliessen, dass der Bauer zum Zupacken und Arbeiten zu eingebildet sei,

wie Brachetti behauptet ¹⁾. In der vorliegenden Erzählung handelt es sich nicht um eine Arbeit im Interesse des Bauern oder seiner Bauernwirtschaft, sie geschieht vielmehr im vermeintlichen Interesse des Teufels, der als unerwünschter Freier der Dienstmagd auftritt.

Eine besonders wichtige Arbeit ist das "Topleeje" (93). Es erscheint angebracht, diesen für einen ostpreussischen Bauern selbstverständlichen technischen Ausdruck zu erläutern. Er bezeichnet das tiefe Umbrechen der Ackerkrume nach Einbringung der Ernte auf den Feldern, die über Winter brach liegen sollen. Das "Topleeje" dient zur Erreichung der Wintergare ebenso wie zur Bekämpfung von Unkraut und Schädlingen. Diese Arbeit muss vor Eintritt des Frostes durchgeführt werden; ein Umpflügen des gefrorenen Ackers ist fast unmöglich und ausserdem zwecklos, da die Herbstfeuchtigkeit dann nicht mehr in den Boden eindringen kann. Überdies soll ja der Frost die bereits gepflügte Ackerkrume gar machen. Ein Bauer, der seine Arbeit so schlecht einteilt, dass er mit dem "Topleeje" vor Eintritt des Frostes nicht fertig wird, hat nicht nur mit einer Verringerung seiner Ernte zu rechnen, sondern darüber hinaus Spott und Missachtung von seinen Nachbarn zu erwarten. Man wird ihm nachsagen, er sei faul gewesen und verstehe seine Arbeit nicht. Dennoch würde der ostpreussische Bauer es ablehnen, mit der Kuh zu pflügen, wenn sein Pferd lahmt. Die Arbeit des Pflügens ist dem Pferde vorbehalten; ein sogenannter Kuhbauer - also einer, der mit der Kuh pflügt - wird nicht als voller Bauer angesehen.

Die Ernte bringt dem Bauern die Frucht der Arbeit eines ganzen Jahres. Bei aller Vielfalt und Menge der Feldfrüchte bedeutet doch der Erlös aus der Obsternte eine erhebliche Vermehrung des bäuerlichen Wohlstandes. Da das Korn zur Zeit der Obsternte bereits eingebracht ist, befürchtet der Bauer nichts so sehr wie einen Sturm, der zwar den Hackfrüchten nichts schaden, die Obsternte aber völlig vernichten kann (vergl. Nr. 88 und Nr. 92).

1) Brachetti, a.a.O., S. 20 f.

An weiteren Arbeiten erwähnt der Erzähler "Arfte haue" (93), welches besondere Geschicklichkeit erfordert, ferner "Veh futtre" (90), "Holt fohre" (90, 87), "Woold to Ackä" machen (87).

Das von Brachetti ¹⁾ mit Recht festgestellte Standesbewusstsein des Bauern hat seine Wurzel darin, dass der Bauer im eigenen Interesse, also nicht im fremden Dienst seiner Hände Arbeit zu schätzen weiss. Ein ordentlicher Bauer ist "deej un flietig" (89) und weiss, dass auch die Arbeit seiner Knechte und Mägde, die ja in seinem Interesse geschieht, ihres Lohnes wert ist.

Ein Arbeitsverhältnis auf einem Bauernhof unterscheidet sich von dem zwischen einem adligen Grundherrschaft und seinem Gesinde in erheblichem Masse. Es kommt grundsätzlich auf dem Wege freier Vereinbarung zustande, wobei der Bauer mit dem Indiensttretenden zuvor den Jahreslohn abspricht. Der Lohn wird in Geld gezahlt (Nr. 93). Darüber hinaus hat der Bauer eine Reihe von Nebenleistungen zu erfüllen. Ausser freier Beköstigung und Unterkunft wird besonders der "Beschnitt" erwähnt. "De Buuä bruükd ok jeroodske e Knecht, un frooch nu d'm Diewel, wat he Lohn hebbe wull. 'Na', seed de Diewel, 'd'n Beschnitt, du weetst je, poor Hemd' un Kleedä un so!' 'Na', meend de Buuä, wat mookst so grot Bered von, dat mott ick doch all jedrem gnossje Heerdsjunge jewe, nee, ick frooch di, wat de Lohn hebbe willst!' 'Nuscht', schreech de Diewel, 'd'n Beschnitt will ick hebbe!' 'Belk nich so', seed de Buuä, 'ick kann heere, stark bist je, un wenn du di dat Lohn noch eewädenke willst, denn segg et mi im poor Doog'. Wenn't jeiht un nich toveel is, krichst et." (93). Diese Belegstelle deutet an, dass es auf einem Bauernhof neben einer Funktionsteilung auch eine Art Rangordnung gibt, in welcher der Knecht hinter dem Bauern und der Bäuerin die erste Stelle, der "Heerdsjunge" die letzte einnimmt. Da weitere Andeutungen hierüber fehlen, ist es nicht möglich, Genaueres darüber zu sagen.

1) Brachetti, a.a.O., S. 20 f.

Die Erzählung Nr. 87 deutet jedoch darauf hin, dass der Bauer in mancher Beziehung nicht nur Dienstherr seines Gesindes ist. Er vertritt zugleich die Stelle des Brautvaters seiner Dienstmagd. Der als Freier auftretende Teufel richtet seine Werbung an den Bauern. Die Dienstmagd hingegen, anstatt die Werbung strikt abzulehnen, "badd dem Buuä so veel, he sull se doch nich d'm Diewel jewe" (87). Nachdem der Bauer die Bedenken der Magd zerstreut hat - "Merjell, si nich dammlich! Dene waa wi schonst krieje, loot mi man mooke!" (87) -, führt er für sie die Verhandlungen über die Vorbereitungen zur Hochzeit. Dabei wird ausdrücklich bemerkt, dass die Dienstmagd mit zum Bauernstand gehört: "Nee, Diewel, du friest ut em Buurestand" (87). Die übrigen im Zusammenhang mit den Hochzeitsvorbereitungen gestellten Bedingungen, insbesondere die, dass der Freier das Geld für die Aussteuer der Braut geben muss, dürften kaum als echte Bestandteile des Weltbildes des Erzählers angesehen werden können, da sie in erster Linie dazu dienen, Zeit zu gewinnen und den unerwünschten Freier zu betrügen. Nur die eine Äusserung darf wohl als echt gelten: "De Merjell heft sich goot gefehrt, kein schändliche Nored hängt an ehr, un fä dat will se ok e grot Hochtiet hebbe" (87). Mit einer Hochzeit im Bauernstand verknüpft sich eine Reihe ethischer Vorstellungen, die später noch zu untersuchen sind.

Neben den fleissigen und tüchtigen Bauern, die ihre Arbeit verstehen und bei all ihrem Stolz doch gutmütige und achtbare Mitmenschen sind, erwähnt der Erzähler auch eine ganze Reihe von Bauern, deren Lebenswandel zu wünschen übrig lässt. Einer ist zwar "deej un flietig, oowä he weer ok jiezig un docht mit dem, vā Jewalt riek to waare" (89); von einem anderen Bauern erzählt er: "... dee wull nuscht doone, wie in dene Kreej ligge un suupe, un so brook he sick immā mehr in Schull" (110). Besonders hart kreidet der Erzähler den Bauern Untreue gegen ihr Gesinde an. "Et weer ok mool e Buuä jewese, un dat weer e ganz schwiensjedriestet Marrast. Kein Knecht oorbeid em jenooch un weer em jefix jenooch, un he joogd eene wech und d'n andre wech, oowä det Jild beheel

he eene immä trigg" (90). So stehen auch im Bauernstand Gut und Böse nebeneinander, ein getreues Abbild der Verteilung von Achtung und Missachtung im ländlichen Leben. Über allem aber steht die Achtung vor der schweren Bauernarbeit.

4. Die Forstwirtschaft.

Fast ebenso vertraut wie die Guts- und Bauernwirtschaft ist dem Erzähler das Leben der Förster und Waldarbeiter. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Landarbeiter in der Hauptzeit der Waldwirtschaft gern Dienst als Waldarbeiter annimmt, da dann in der Landwirtschaft ohnehin nicht viel zu tun ist. So ist es nicht ausgeschlossen, dass der Erzähler in manchem Winter selbst als Waldmann gearbeitet hat. In seinen Erzählungen steht der Förster als Dienstherr der Waldarbeiter gleichsam wie ein Grundherr im Walde neben den Gutsherren und Bauern in der grossen Klasse der "Besitzenden". Natürlich sind die Förster nicht Eigentümer ihrer Reviere, etwa in dem Sinne, dass sie dieselben verkaufen könnten. Sie sind vielmehr auf lange Jahre - wohl auf Lebenszeit - eingesetzt, bewohnen für sich ein Försterhaus, können auch wohl in geringem Umfang Landwirtschaft betreiben und Vieh halten. Innerhalb ihres Reviers geniessen sie jedoch alle Rechte eines Grundherrn oder Bauern.

Ebenso wie diese fühlt sich der Förster für Ruhe und Ordnung in seinem Revier verantwortlich. So kann er es nicht dulden, dass in seinem Wald ein Spuk sein Wesen treibt. "Wat heft hier e Jespenst rintokruupe? Dat jeiht denn doch nich. Ick waa mi mool eewäfehre, wat dat is!" "De Minsche segge je all lang, dat et in mienem Woold spookt, oowä ick waa et vädriewe. Loot ick em Spook deene Wille, denn täwärijt he mi am Eng" (13). Natürlich geht es einem tüchtigen Förster gegen die Ehre, wenn er erst von anderen erfahren muss, dass es in seinem Revier spukt. "'Wat', bruusd mien Ferstä up, 'in ä Diewelsgrund? Dee is je in mienem Bereich, na un wat sull da spooke? Dat is allä jeloge!'" (11).

Wenn auch der Förster kraft seiner Sonderstellung zu den "Besitzenden" gerechnet wird, gehört er doch nicht gerade zu den Reichen. Wohl kann er gelegentlich einige Ersparnisse machen, doch kann sich ein Waldmann, der das spukende Försterpaar erlösen will, keine Belohnung dafür versprechen (Nr. 33).

Die Arbeit des Försters besteht in zwei verschiedenen Tätigkeiten. Einmal übt er das Jagdrecht in seinem Revier aus, zum anderen sorgt er für den Bestand und einen forstgerechten Zustand des Waldes. Infolgedessen verwendet der Erzähler für dieselbe Person zugleich die Bezeichnungen Jäger und Förster. Für die beiden Zweige seiner Arbeit stehen ihm Helfer zur Verfügung, die Jägerburschen und die Waldmänner. Die Ersteren sind nur einmal erwähnt (Nr. 20), und über ihre Tätigkeit ist nichts berichtet, was nicht schon durch den Begriffsinhalt ausgesagt wird. Ein wenig ausführlicher spricht sich der Erzähler über die Waldarbeiter aus. Sie gehören wie die Hofleute und Knechte der Guts- und Bauernwirtschaften zu den "oorme Minsche" und arbeiten den ganzen Tag unter Anleitung des Försters im Walde. Ein Waldmann, dessen Frau gestorben ist, muss wieder heiraten. ".... he mussd dat je woll doone, denn he weer Wooldmann un bruukt eene, wo em det Eete kookt un in ä Paaschiew ¹⁾ hendrooch" (27). Wenn ein Waldmann nicht verheiratet ist oder nicht die Möglichkeit hat, sich das Essen zur Arbeitsstelle bringen zu lassen, macht er in der Mittagspause ein Feuer im Walde, um sich gegen die Winterkälte zu schützen und sein Essen daran zu wärmen (Nr. 33). Mehr noch als die Förster sind die Waldarbeiter und Holzfäller daran interessiert, dass sie bei ihrer Arbeit im Walde nicht von einem Spuk behindert oder gefährdet werden. So gehen sie denn einzeln (Nr. 33) oder gemeinsam (Nr. 27) dem Spuk zu Leibe. Da die Waldarbeit eine Gemeinschaftsarbeit ist, die in Arbeitsgruppen durchgeführt wird, kennen sich die Waldarbeiter untereinander gut. So wird es leicht möglich, unter ihnen die Mörder des Försters und seiner Frau herauszufinden (Nr. 33).

1) Paartopf, zweiteiliger Essenträger.

5. Der geistliche Stand.

Bei aller Frömmigkeit, die sich besonders aus den zahlreichen Tier- und Pflanzenlegenden (Nr. 63 bis 67) ablesen lässt, sieht der Erzähler die Vertreter des geistlichen Standes (Pfarrer, Küster, Mönche) durchaus nicht als die berufenen Stellvertreter Gottes auf Erden an. Er hat eine geradezu diabolische Freude, die geistlichen Herren als echte Menschen auch mit ihren allzu menschlichen Seiten darzustellen.

Ein Pfarrer, auf dessen Kirchturm sich ein Spuk geflüchtet hat, geht diesem nicht etwa selbst beherzt zu Leibe, vielmehr versucht er unter den Männern des Dorfes Helfer zu finden, die um die Kirche Wache stehen und den Teufel hüten sollen (Nr. 28). Es geht ihm dabei nicht darum, den Spuk zu vertreiben und seine Gemeinde vor dem vermeintlichen Teufel zu schützen; seine Hauptsorge ist, dass der Spuk die Leute vom Kirchenbesuch fernhalten werde. Da der Pfarrer jedoch nach Ansicht des Erzählers von der Gemeinde bezahlt wird, hätte das Ausbleiben des Kirchenbesuches für ihn recht böse Folgen. In dieser Richtung bewegen sich auch die Überlegungen des Pfarrers: "Dat jeiht so nich, da mott wat jeschehne, kimmt kei-nä in de Kirch, denn bruukst du je woll nich jabble, oowä nit-ze nitzt et di ok nuscht, dien Broot bist los. Und denn? wat deist denn? Arbeide? Nee, nee, dat is nuscht fä di, det Jabble, dat jeiht je woll noch, dat hest jestodeerd, oowä arbeide? Nee, nee, dat willst nich" (28). Ähnlich denkt auch der Küster: "Dem Kistä erjerd det ewä de Kräfte, un wenn nu kei-nä in de Kirch keem, weer he sien Brot los" (29). Doch ist er weniger ängstlich als der Pfarrer. Dem Bullen, der zur Nachtzeit auf dem Kirchhof die Gräber verwüstete, lauert er mit einem Gewehr auf und schiesst ihn nieder. Er bringt den verwundeten Räuber mit beherzten Worten dazu, vor dem Altar Abbitte zu leisten, und als sich jener in eine Schlange verwandelt, zögert er nicht, ihr eigenhändig den Kopf abzuschlagen (Nr. 29). Der Pfarrer hingegen hat Mühe, die Leute zusammenzutrommeln, die den Spuk auf dem Kirchturm bewachen sollen. Sein "tapferes" Vorbild lässt die Leute zu allerhand Ausflüchten

greifen, sie stehen nicht an, selbst den Pfarrer zu belügen: "Een Mann seed: 'Nee, Pfarr, ick koom nich, Ick hebb Buk-bitt.' Un de andre stobbd sien Wief int Bedd un se mussd roh-re un stehne, wie de Pfarr rinnkeem. Un dis Mann seed: 'Pfarr, heerscht, mien Wief is in de Weeke, denk ick. Ick koom nich.' Un so wussd jedrä wat." (28).

Die Hauptrolle, die der Pfarrer in den vorliegenden Erzählungen spielt, stellt ihn in die Nähe der Magier und Schwarzkünstler. Doch selbst in dieser ehrenwerten Kollegenschaft nimmt er nur einen recht bescheidenen Platz ein. Nur in einem Falle (Nr. 75) ist seine "Zanzelei" wirksam. Wo sein "Afroode" (58) nichts geholfen hat, lässt sich der Bauer sein Geld zurückgeben. "Et heft nuscht jeholpe, un fä nuscht be-tohl ick di nich!" (58). Natürlich fällt es dem Pfarrer nicht leicht, auf diese Sondereinnahme zu verzichten. "De Farr toch sick je woll, oowä mien Buuä bestund up sien Stick" (58). Noch unangenehmer ergeht es seinem Amtsbruder in Nr. 95. Als er gerufen wird, um den Teufel in der "Mästkuul" zu besprechen, "da schreech de Diewel..... 'Wenn du ok de Farr bist, hole kann ick di wejen dem doch!'..... Dat du di michst schere uppem nächste Buuä sien Beereboom!' Un kaum hadd he dat utjesecht, da weer de Farr von ä Sompkuul wech. Wie nu de Buuä rutkeem, da sech he d'n Farr uppem Beereboom hucke im Kircheanzug....." (95). Und nur die Gutmütigkeit des Bauern, der sich vor dem Gerede der Leute fürchtet und mit Hilfe eines klugen Mannes den Teufel überwindet, befreit ihn schliesslich aus dieser unangenehmen Lage.

Eine seltsame Vorstellung hat der Erzähler vom Leben in einem Kloster. Offenbar denkt er an ein Zusammenleben von Nonnen und Mönchen in einer Klostergemeinschaft. Sonst wäre es nicht zu verstehen, dass der "Klostäminch" eine Nonne mit seinem irdischen Begehren verfolgt und sie, da sie ihm nicht zu Willen ist, kurzerhand ermordet. Die Sündhaftigkeit dieser Tat kümmert den Erzähler wenig, sie wird mit irdischer Gerechtigkeit bestraft. Auch hier gelingt es dem "Hauptminch" nicht, "dene beese Jeist, wo in em jefohre weer" (74) zu vertreiben. "Nu mussd de Hauptminch doch e ool Zanzel hole loote,

un dee keem un bestierd em, un denn weer he still" (74). Welche Vorstellungen der Erzähler sonst noch mit dem Klosterleben verbindet, lässt sich schwer sagen. Offenbar bringt er jedoch dem Mönchsleben nicht viel Achtung und Sympathie entgegen. Grosse Tapferkeit traut er den Mönchen nicht zu, denn selbst die "ool Zanzel" ruft ihnen verächtlich zu: "Ju Keerls in Wiewäreck! Mit june Bixe hebb ju ok de K'roosch utjetoge" (74). Wenn der Pfarrer gerade noch als ein notwendiges Glied der menschlichen Gesellschaft angesehen wird, - seine hauptsächliche Bedeutung liegt wohl in seiner Fähigkeit, Geister- und Spukgestalten zu bannen - so weiss doch der Erzähler mit den Mönchen so wenig anzufangen, dass er ihnen keinen Platz innerhalb der sozialen Ordnung einräumt.

6. Andere Personen des dörflichen Lebens.

Eine geringere, wenn auch nicht unwichtige Rolle im dörflichen Leben neben den Gutsherren, Bauern und Förstern, Knechten, Mägden und Waldarbeitern, spielen diejenigen Personen, deren Dasein nicht an die ländliche Sphäre gebunden ist, auf die jedoch die Dorfleute nicht verzichten können. Zu ihnen gehören der Krugwirt, der Schmied, der Arzt und der Schornsteinfeger.

Das Wirtshaus erfüllt im dörflichen Leben eine wichtige Funktion. Es ist Treffpunkt und Begegnungsstätte aller Stände. Selbst die Herren verschmähen es nicht, am öffentlichen Tanz im Dorfkrug teilzunehmen (Nr. 96). Bauern und Jäger, Bettler und Wanderburschen begegnen einander in der Schankstube, um bei Bier und Schnaps die Ereignisse des Tages zu besprechen oder sich von der anstrengenden Wanderung des Tages auszuruhen. Im "Kroog" nehmen Bauer und Teufel vor der Austragung ihrer Wette eine gehörige Stärkung zu sich (Nr. 82). Der Jäger, dem nachts in seinem Revier ein Spuk begegnet ist, sucht hier Zuflucht. "... un rennd wiedä bet in de Kroochstoow..... un denn besoop sick ons Jeejä doll un voll" (11). Der reisende Königssohn wie der arme Wanderbursch erfah-

ren hier alle Einzelheiten von den unheimlichen Vorgängen auf dem nahegelegenen Schloss (Nr. 39) oder vom "Alf im Barch" (Nr. 50). So ist der Krugwirt von allem Geschehen im Dorf und seiner Umgebung ausführlich unterrichtet und wird zur unentbehrlichen Nachrichtenquelle für jedermann. Infolgedessen genießt er allenthalben grosses Ansehen, wenn auch seine menschlichen Eigenschaften nicht immer schätzenswert sind. Seine Rechthaberei verträgt selten Widerspruch, und ein Wanderbursch, der sich erdreistet, die ausführliche Erzählung des Wirts vom "Alf im Barch" kurzweg als "Ewägloowe" abzutun, läuft Gefahr, aus dem Hause gewiesen zu werden und sein Nachtquartier zu verlieren. "'Wat', schreech de Weert, 'wat vädriest du Gnoss di? Ick si de Weert hier, un wenn ick dat segg, denn hest mi nich daweddä to rede, oowä ick jooch di koppke rut in e Woold, denn kannst da tor Nacht bliewe. Wat kimmst du eewernhaupt hierhåjekroope, wenn du mi nich int Recht jewe willst?'" (50).

Ebenso unentbehrlich wie der Dorfkrug, wenn auch im anderen Sinne, ist die Schmiede. Doch begnügt sich der Erzähler, einfach auf ihr Vorhandensein und ihre Bedeutung mit der allgemeinen Bemerkung hinzuweisen: "Et weer emool e Schmeet, de hadd e grot Schmeed, un et keem veel Kundschaft bi em" (35). Von den vielseitigen Arbeiten des Schmiedes: dem Hufbeschlag, der Instandsetzung von Fahrzeugen und Geräten der Landwirtschaft usw. berichtet der Erzähler nichts. Die Arbeit der Schmiede ist eben nichts Besonderes. Es erscheint also dem Erzähler überflüssig, darüber nähere Ausführungen zu machen.

Ebenso knapp behandelt er das Verhältnis des Schmiedes zu seinem Gesellen. Das für den Normalfall anzunehmende Unterordnungsverhältnis, das dem Schmied sogar das Recht der Prügelstrafe zuzubilligen scheint, kann gelegentlich dem Faustrecht Platz machen. So kann es geschehen, dass der starke Geselle seinen Meister aus der Schmiede vertreibt, die Meisterin heiratet und sich selbst die Schmiede aneignet (Nr. 35). Den Bauern scheint es gleichgültig zu sein, wer ihnen die Arbeiten ausführt, sie mischen sich nicht in den Streit ein.

Sehr zurückhaltend und mit grosser Achtung spricht der Erzähler vom Arzt. Das Gewerbe des "jestoodeerde Herre" scheint ihm ein wenig unheimlich zu sein, denn für ihn ist die Kunst des Arztes wohl noch stark mit Vorstellungen von Zauberei und Teufelswerk verbunden. Wenn nun der Doktor zudem noch zurückgezogen lebt und sich um die Menschen seiner Umwelt nicht kümmert, kann es leicht geschehen, dass er ins Gerede kommt. "...oowä wie dat so is, de Minsche funge an, eewä em to jabble, dat he mit dem Diewel tohoop heel" (19).

Trotz der Unheimlichkeit seines Berufes steht der Arzt in hohem Ansehen, einerseits weil die Kranken auf seine Hilfe nicht verzichten können, andererseits auch weil er bei seiner Arbeit keinen Feierabend kennt, denn "de Buuäsche is ok im Diestre krank" (26). So ist es für jeden eine grosse Ehre, "wenn he kunn mit so eenem jestoodeerde Herre tohoop gohne" (26).

Die beiden Erzählungen Nr. 43 und Nr. 55 erwähnen in der Überschrift den Schornsteinfeger. Dennoch bleibt er in beiden Geschichten eine überflüssige Nebenfigur, selbst da, wo er den Teufel und seine Grossmutter im Schornstein des Bauernhauses zeitweilig gefangen hält. Zu diesem Zweck klettert er von unten in den Schornstein hinein und steigt über das Dach hinunter, nachdem er den Teufel und seine Grossmutter in den Schornstein gelockt hat. Für die soziale Ordnung, wie der Erzähler sie sieht, bedeutet der Schornsteinfeger also nichts weiter, als dass er da ist.

7. Die Wandernden.

Einen breiten Raum in den vorliegenden Erzählungen nehmen die Personen des fahrenden Volkes ein. Ihr Vorhandensein lässt darauf schliessen, dass der Erzähler in seinen Vorstellungen von einer sozialen Ordnung nicht nur an die sesshaften Angehörigen einer Dorfgemeinschaft denkt. Die Wanderburschen, Bettelmusikanten, abgedankten Soldaten und Pracher gehören ebenso in sein soziales Weltbild, wie die reichen Grafen mit

ihrem Gesinde, die Bauern und Förster, die Geistlichen und die anderen Sesshaften des Dorfes. Dabei werden die Wandernden nicht etwa als Schmarotzer und überflüssige Nichtstuer angesehen, sie gelten vielmehr als ehrliche, zuverlässige Leute, deren Leben hart genug ist, um die Achtung selbst der schwer arbeitenden Bauern und Landarbeiter zu verdienen.

Leider spricht sich der Erzähler nur selten (Nr. 35, Nr. 51) über die Herkunft und die eigentliche Tätigkeit der Wanderburschen aus, nur selten werden irgendwelche Berufsmerkmale erwähnt. Dennoch liegt die Vermutung nahe, dass der Erzähler unter der Bezeichnung Wanderburschen nicht ein einheitliches Gewerbe, sondern eine Sammelbezeichnung für alle möglichen, nicht sesshaften Personen versteht, die auf der Suche nach Arbeit sind, also wandernde Handwerker, ausgelohnte Landarbeiter, arbeitslose Holzhauer und ähnliche. Der "afjedangde Suldoot" (98) nimmt grundsätzlich keine andere Stellung als die Wanderburschen ein, doch trägt er seine alte Berufsbezeichnung weiter, wohl weil er an seiner Kleidung noch als Soldat zu erkennen ist. Auch er ist wie die Söhne des Bauern in Nr. 51 unterwegs, um Arbeit zu suchen (Nr. 98). Da es diese überall gibt, brauchen die Wandernden kein bestimmtes Ziel im Auge zu behalten. Der Weg, den sie gerade gehen, führt sie ohnehin von Dorf zu Dorf, wo es Arbeit, Quartier oder etwas zu Essen gibt. Ein Wanderbursch, "wo ok Schmeet weer" (35), findet die Dorfschmiede ledig. Er achtet nicht auf das Gerede im Dorf, sondern nimmt die verlassene Schmiede in Besitz, "nehm sick e Borsch un fung an to oorbeide" (35). Ähnlich verfährt ein anderer. Er vertreibt den Teufel, der sich auf dem Eichbaum vor einem Bauernhause niedergelassen hat. Bauer und Bäuerin kommen dabei zu Tode. "... da seed he: 'Dat passt mi allä goot, nu kann ick mi bei in det Grundstick hucke!'" (90).

Es gilt als selbstverständlich, einem Wanderburschen Nachtquartier zu gewähren, und oft genug hat der Quartiergeber von seinem Gast einen unverhofften Vorteil gehabt. So erlösen zwei Wanderburschen, die auf einem Schloss um Quartier vorsprechen wollen, dort aber keine Menschen, sondern nur zwei Spukgestalten vorfinden, den Ritter ohne Kopf und das "witte

Wiewävolk" (10). Auf ähnliche Weise werden die Besitzerkinder (Nr. 41), der feine Herr (Nr. 43) sowie die Grafentochter und der Prinz (Nr. 54) von Wanderburschen erlöst.

Natürlich hat so ein Wanderbursch auch allerhand lose Streiche im Kopf, und wo er einen tölpelhaften Bauern prellen kann, geht er auch ohne Zögern ans Werk. Ein Bauer, der sich über seine störrischen Pferde ärgert, wünscht diese schliesslich zum Teufel. "Dat heerd e Wandäborsch un docht bi sick: 'Ei, wenn du dem Keerdel alle Peerd' wechhole michst? Schrifst em e Zeddel: 'Hest je so un so veel mool jeschreeje, Buuä, dat de Diewel dien Peerd' hole sull, na un nu si ick denn jekooome un hebb di dene Jefalle gedoone un se jeholt, nu musst ok mit tofreed sinn!' Richtich, de Wandäborsch mookt dat so, wie he sick dat bedocht hadd" (21). Es ist bezeichnend für den Erzähler, dass die Wanderburschen seiner Geschichten durchweg sympathische Züge tragen. Es sind kühne, verwegene Menschen, die überall in der Welt zu Hause sind. Da sie weit herumgekommen sind, haben sie viel erfahren und haben für sich und andere Menschen manchen guten Rat zur Hand. Bei diesen Eigenschaften und ihrem Ansehen erscheint ihre soziale Stellung unverdient niedrig. So ist es nicht verwunderlich, dass die Wanderburschen, wo sie zur Erlösung verwunschener Personen entscheidend beitragen, fast durchweg mit Grundbesitz oder mit Geld zum Zwecke des Erwerbs von Grundbesitz belohnt und somit in die soziale Stellung eines grundbesitzenden Bauern emporgehoben werden (Nr. 10, Nr. 54). In Nr. 41 nehmen die erlösten Besitzerkinder das mutterlose Kind des Wanderburschen zu eigen an, die Standeserhöhung erfolgt indirekt. Auch mit der Verleihung eines hohen Postens auf dem Schloss des feinen Herrn (Nr. 43) ist eine Standeserhöhung verbunden. Wo aber die Erlösung des verwunschener Grafensohnes besonders gefährlich war und überragende Umsicht und ein gesundes Urteilsvermögen erforderte, äussert sich der Erlöser: "Weest, Wandäwuschke, schienst mi e ganz vānimftjā Keerdel to sinn" (50) und belohnt ihn mit einem Schloss. Voller Stolz kann nun der Wanderbursch dem hochnäsigen und rechthaberischen Krugwirt die Beschimpfung zurückgeben. "Na, Kreejä, wer is nu de Pluu-

mekopp? Du bist nuscht, un ick si Groof un hebb e feinet Schlott" (50).

Ein ausgeprägteres Gewerbe als die Wanderburschen haben die Pracher. Der Erzähler verschwendet keinen Gedanken an die Frage, ob jemand durch eigenes Verschulden oder andere Ursachen um das Seinige gekommen ist und nun "mit dem Prachäsack ... an fremde Deere gohne" muss (89). Ein Unglück kann jedem passieren, selbst ein reicher Bauer, ein Graf, ja sogar der König kann verprachern, und wenn der Sohn eines verpracherten Königs seine Krone, "dat inzje, wat he noch von siene goode Tiede hadd", weggibt, "weer he ok nuscht mehr wie jedrä andre Vagabond" (39). Diesen verarmten Menschen bleibt dann als einziges ehrliches Gewerbe nur das Betteln. So ist der Bettler durchaus nicht der Geringste unter den Mitmenschen ¹⁾. Aus der Mildtätigkeit seiner reichen Mitmenschen erwirbt er seinen Lebensunterhalt, und wenn es auch nicht viel ist, was er erhält (Nr. 79), so ist das doch ehrlich erworben. Dass der Bettler freilich mitunter ein wenig lügen muss (Nr. 79), tut der Ehrlichkeit seines Gewerbes keinen Abbruch. Er vermag diesen Mangel durch Hilfsbereitschaft (Nr. 17) oder durch klugen Rat und magische Künste (Nr. 89), welche er dem mildtätigen Geber zur Verfügung stellt, völlig auszugleichen.

In der Gesellschaft der Pracher und Pracherweiber nimmt der "Speckfiddlä" (94) nur äusserlich eine besondere Stellung ein. Er ist ein Bettler, wie die anderen auch, und wenn er das Seinige mit Musizieren statt mit Hersagen von Bettelsprüchen verdient, so ist das nur ein Unterschied der Methode, nicht der Sache. Auch er wandert von Dorf zu Dorf und macht von seiner gutmütigen Gerissenheit, die jeder Bettler notwendig besitzen muss, nach Kräften Gebrauch.

8. Zauberkundige Personen.

Auf der Grenze zwischen den Ehrlichen und Unehrliehen, wie auch auf der Grenze zwischen den Sesshaften und den Wan-

1) Nr. 49 verbindet mit dem Drosselbartmotiv nicht den Bettler, sondern den Felljuden, dessen Gewerbe als unehrlich gilt.

dernden, stehen diejenigen Personen, die im Besitze von Zauberkenntnissen sind. Unter ihnen finden sich Menschen mit alltäglichen Gewerben, Nachtwächter, Wanderburschen, Bettler und Bettelweiber, wie auch solche, die aus ihrem magischen Wissen recht eigentlich ihren Lebensunterhalt verdienen. Der "klook Mann" (32), "dat klookke Wief" (62 und 108), die "Kateleggäsche" (92), der Schwarzkünstler (27), sowie die "ool Zanzel" (74) werden vom Grafen wie vom Bauern, vom Waldarbeiter wie von der "Moochd" (92) gegen alle möglichen übernatürlichen Bedrängnisse um Hilfe angegangen, und ihre Zauberkünste sind selbst da noch wirksam, wo selbst der katholische Pfarrer nichts ausrichten konnte (Nr. 95 und Nr. 58). Auch die Zigeuner, die sonst völlig ausserhalb der sozialen Ordnung stehen, sind im Besitze magischer Kräfte, die sie zum Guten oder Bösen anwenden. So wendet sich die Königin, die ihre Stiefkinder umbringen lassen will, an eine "Zigoonsche", die zwar den Mord ablehnt, jedoch die Kinder verzanzelt (Nr. 56). Dagegen befreit die Zigeunerin eine Bäuerin, die ein "Diewelskind" geboren hat, von dem "Diewel in Kindsgestalt" (103). So erhalten alle diese Schwarzkünstler wegen ihrer Bedeutung als unentbehrliche Helfer gegen Spuk und Zauberei ihren festen Platz in der sozialen Ordnung und geniessen hohes Ansehen.

9. Die Unehrllichen.

Die vorliegenden Erzählungen kennen eine Reihe von Personen, deren Gewerbe als unehrlich gilt. Gleichwohl haben auch sie ihren Platz in der sozialen Ordnung der Geschichten des Friedrich Berjuck. Dies gilt insbesondere vom Gerichtsvollzieher, von dem man nicht behaupten kann, dass er sich durch sein "schändlijet Jewerb" (104) ausserhalb der menschlichen Gesellschaft gestellt hat. Wie kann aber der ein ehrlicher Mensch sein, dessen Beruf darin besteht, "em stänkäje Buuä utpannde" zu gehen (104). Offenbar macht das Pfänden dem Gerichtsvollzieher auch noch ein besonderes Vergnügen, denn er versteht es, dabei immer zuerst seinen eigenen Vorteil

wahrzunehmen. Und wo nichts mehr zu pfänden ist, gibt es für den Gerichtsvollzieher doch noch etwas zu holen. "Dis Merjell stook dem Jerichtsvollziehä in de Ooge, un he docht: 'Mookst di weddä e Jelesenheit, jehst dem Buuä to Fell un wascht em de Dochtä pannde. Denn nimmst se mit un behilst se fä di. Nodem, wenn du se nich mehr willst, kannst se je dem Buuä triggbriinge, denn sechst, se is nuscht mehr wert und panndst em wat andäsch!'" (110). So ist es nur natürlich, dass der Erzähler ¹⁾ den Gerichtsvollzieher mehr als den Teufel fürchtet, denn gegen ihn ist kein Kraut gewachsen.

Weniger gefürchtet, wenn auch darum nicht lieber gesehen, ist der "Felljud" (49). Er ist der geringste unter den Mitmenschen und genießt allgemeine Verachtung. Selbst ein Diener weigert sich, den Felljuden zu bedienen und verspottet ihn obendrein noch wegen der Sitten seines Volkes. "Ei Jud, du Halsaffschniedä, wat willst du hier? Di sull ick bedeene, nee, sowat jifft et hier nich! Ick sie dem Keenich sien Dienä, un eenem Felljud reek ick nich det Freete. Dene jingste Heerdsjung waa ick schicke, vleicht reekt dee di Schwiensbroode!" (49). Es ist also nicht allein das Gewerbe, welches den Juden zum Unehrliehen stempelt, wenn auch das Schimpfwort "Halsaffschniedä" einen unmissverständlichen Hinweis auf die unehrliehen Geschäftspraktiken des jüdischen Fellaufkäufers enthält. Auch seine rassische oder religiöse Absonderung von den übrigen Mitmenschen machen ihn dem Erzähler verdächtig.

Unter der Sammelbezeichnung "Räuber" treten in den vorliegenden Erzählungen etliche Personen auf, die in der sozialen Ordnung eine nicht ganz eindeutige Stellung einnehmen. Ihre Herkunft ist durchaus verschiedenartig. Nr. 42 spricht von einem "Weert", der eigentlich "e Reibä weer". Nr. 112 erzählt von einem Bauern: ".... oowä de Buuäoorbeid jefull em nich, un so lehrd he sick orntlich det Roowe un Morde" (ähnlich auch Nr. 22). An einer anderen Stelle heisst es: "In een Jejend

1) Ebenso Liedtke u.a., vergl. Nr. 105 a und b.

weer emool ut ä Fremd een riekä Herr jekoome un hadd sick een feinet Schlott jekofft..... Nu weer oowä de fremd Herre-keerdel e richtjet Beest. He hadd noch twelf Reibäsch im sick, dat weere sien Dienäsch, un mit dene jing he nachstens ant Roowe un Stehle un Morde" (109). Die Räuber führen also zum Schein ein ehrliches Dasein und nehmen dadurch eine gewisse, durch den Charakter ihres vorgetäuschten Berufes bestimmte Stellung in der sozialen Ordnung ein. Sie treten auch zu ihren Mitmenschen in ein Verhältnis, welches durch ihre vorgetäuschte soziale Stellung in seiner Art bedingt ist. So entpuppt sich in Nr. 58 der neueingestellte Knecht des Bauern als ein Räuber, der in der Absicht, den Bauern zu berauben, in dessen Dienste getreten war.

In der Vorstellung des Erzählers scheint das Räubergewerbe ein erlernbares Handwerk zu sein (vergl. Nr. 112), zu dessen Ausübung Geschick und Fleiss gehören, wie zu jeder ehrlichen Arbeit. Die Gemeinsamkeit ihres Gewerbes lässt die Räuber als einen Stand für sich erscheinen, zu dem auch ihre Frauen gezählt werden müssen, weil sie oft mittelbar oder unmittelbar an dem Gewerbe ihrer Männer teilnehmen. Das "Reibäwief" (28) verpflegt den auf dem Kirchturm gefangenen Räuber in Hundsgestalt, indem es, in einen Adler verwandelt, nachts durch die Luft Nahrung zuträgt. Der Wirt will seine schöne Frau nicht allein lassen, und weil er eigentlich ein Räuber ist, "roowde un stohle se tohoop" (42) ¹⁾.

So führen die Räuber ein asoziales Dasein und können trotz ihrer scheinbaren Gesellschaftsgebundenheit als ausserhalb der Gesellschaft stehend angesehen werden.

1) Obwohl die Räuber für unehrlich gelten, wird es einem König doch übel genommen, dass er dem Entführer seines Kindes die versprochene Summe bei der Rückgabe des Kindes nicht auszahlt, sondern ihn stattdessen festnehmen und köpfen lässt (Nr. 42). Dies hängt jedoch nicht damit zusammen, dass man einem Unehrliehen nicht mit unehrlichen Mitteln begegnen dürfe. Es gehört vielmehr zur Vorstellung von einem rechten König, dass er auch einem Unehrliehen gegenüber sein Wort hält.

C. Ständischer Aufbau der sozialen Ordnung.

So reicht das soziale Weltbild des Erzählers vom König als der Spitze der gesellschaftlichen Ordnung über alle Stände hinweg bis zu den Unehrliehen, die eigentlich keinen Platz mehr in dieser Ordnung haben. Dabei ist die Besitzwirtschaft der tragende und unveränderliche Grund eines Ordnungsgefüges, das in den vorliegenden Erzählungen den Charakter eines staatlichen Gemeinwesens annimmt. Der König, eigentlich nur der bedeutendste Grundbesitzer, wird aus seinem Geburtsrecht als die Spitze der sozialen Ordnung angesehen und mit allen Rechten und Pflichten ausgestattet, die zur ihrer Erhaltung erforderlich sind. Nach der allgemeinen Anerkennung des Königs als Oberhaupt des Staates ordnen sich die übrigen Stände seiner Machtbefugnis unter.

Die Gutsbesitzer als die Träger der grössten Wirtschaftskraft verfügen nach dem König über die grössten Rechte. Sie sind mit dem König versippt (Nr. 54) und leben mit ihm in freundschaftlichen Beziehungen (Nr. 19). Ihnen schreibt der Erzähler zahlreiche Amtsbefugnisse zu, die den Gutsherren den Charakter von Staatsbeamten verleihen. Doch verbindet Friedrich Berjuck mit den Befugnissen der Herren offenbar nur die Vorstellung von einer ehrenamtlichen Tätigkeit, die, wie dem König das Königtum, den Gutsbesitzern als Geburtsrechte zugewiesen werden. Nirgend ist davon die Rede, dass ein Gutsbesitzer eine Amtsbezeichnung führt oder ein Amtsrecht in staatlichem Auftrag ausführt. Die 12 Herren, die in Nr. 109 einen Räuberhauptmann und seine Bande gefangennehmen, handeln nicht aus ausdrücklichem Auftrag, sondern aus einer Verantwortlichkeit, die ihnen aus ihrer Eigenschaft als Gutsbesitzer selbstverständlich zusteht. Dieses Herrenrecht hebt die Gutsbesitzer mehr noch als die Grössenordnung des Grundbesitzes deutlich von den Bauern ab.

Die Bauern sind, wie die Grundherren, ebenfalls Träger eines bedeutenden Teiles der Wirtschaftskraft des Gemeinwesens, ihr Leben wird jedoch mehr von der Arbeit als von den Rechten her bestimmt, die jene zum Nutzen der staatlichen

Ordnung tragen. Daher bilden sie in den Erzählungen des Friedrich Berjuck einen eigenen Stand.

Die Merkmale des Bauernstandes sind aus den vorliegenden Erzählungen nicht leicht zu erschliessen, doch scheint die Zugehörigkeit zum Bauernstand nicht durch Geburt begründet zu sein. Der Sohn eines verarmten Königs, dessen Grundbesitz untergegangen ist, bleibt dennoch ein Königssohn (Nr. 39), - ein verarmter Graf wäre auch nach dem Verlust seiner "Groofschaft" (Nr. 73) nicht von einem Verlust seiner Herrenrechte betroffen. Ein Bauer hingegen, der sein Anwesen verkaufen muss, wird nicht mehr zum Stande der Besitzenden gerechnet, sondern nach seinem neuen Lebenserwerb eingeordnet (Nr. 89). Umgekehrt rückt ein Wanderbursch, der für eine besondere Leistung mit einem Bauerngehöft belohnt wird, automatisch in den Bauernstand auf. Leider macht der Erzähler keine Angaben darüber, ob die erbberechtigten Söhne der Bauern vor Antritt der Erbschaft zum Bauernstande gerechnet werden, auch wenn sie in fremdem Dienst Arbeit angenommen haben.

Eine Bemerkung in Nr. 87 - "Du friest ut em Buurestand"- scheint darauf hinzuweisen, dass auch das Gesinde eines Bauern zum Bauernstand gehöre. Freilich ist mit dieser Äusserung nicht die Dienstmagd des Bauern gemeint, sondern sie bezieht sich auf den Bauern selbst, der als Dienstherr auch für die persönlichen Angelegenheiten seines Gesindes verantwortlich ist. Die Verantwortlichkeit hat nahezu denselben Umfang wie das Recht des Grundherrn gegenüber seinem zum Dienst auf dem Gutshof verpflichteten Gesinde. So kann es nicht verwundern, dass ein Bauer seine Dienstmagd gegen ihren Willen zu einer Heirat bestimmt. Während jedoch ein Gutsbesitzer gegenüber den umwohnenden Nichtbesitzenden einen Rechtsanspruch auf Arbeit auf dem Gutsbetrieb hat - Nr. 53 erwähnt ein Gesetz, "dat de Minsche sick bi dene Rittäsch vämeede mussde"-, beruht das Arbeitsverhältnis auf einem Bauernhof auf freier Vereinbarung (Nr. 93 u.a.).

Bauern und Gutsbesitzer und neben ihnen die Förster bilden somit den tragenden Grund des staatlichen Gemeinwesens.

Die Stadt mit ihren vielfachen Funktionen spielt in den Erzählungen des Friedrich Berjuck überhaupt keine Rolle, es sei denn, dass sie als Absatzgebiet der landwirtschaftlichen Produkte oder als Gerichtsort gelegentlich erwähnt wird. Die übrigen bei Friedrich Berjuck genannten sesshaften Gewerbetreibenden, Gastwirte, Schmiede und andere Handwerker, werden nach ihrer Bedeutung für die Landwirtschaft eingeschätzt. Sie sind zwar notwendig, ihre Tätigkeit wird aber nur als ein Hilfsmittel zur Erhaltung und Förderung der Landwirtschaft angesehen. Daher nehmen sie auch in den Erzählungen nur einen verhältnismässig bescheidenen Raum ein. Es scheint fast, als wolle ihnen der Erzähler keinen eigentlichen Stand zubilligen, wenn auch ihre Stellung gegenüber den übrigen Personen der Erzählungen deutlich abgegrenzt ist. Dies gilt auch für den Arzt und die Vertreter des geistlichen Standes, deren Bedeutung nicht aus ihrer gesellschaftlichen Stellung, sondern aus ihrer Funktion innerhalb des Gemeinwesens gesehen wird.

Einen weiteren Stand bilden jedoch diejenigen, die unter der Sammelbezeichnung "oorme Minsche" in den verschiedensten Stellungen erwähnt werden. Wandernde und sesshafte Landarbeiter und Handwerker, abgedankte Soldaten und Bettelleute treten immer wieder als Vertreter dieses Standes auf und erfüllen durch ihr Wirken die starre Standesordnung mit Leben. Ein wandernder Schmied eignet sich eine ledige Schmiede an und arbeitet dort auf eigene Faust (Nr. 35). Dadurch ist eine fühlbare Funktionslücke geschlossen. In einem anderen Fall eignet sich ein Wanderbursch ein lediges Bauerngehöft an und erhält damit den Bestand der Bauernwirtschaft. (Nr. 90). Während verarmte Bauern oder Bauernsöhne, ausgelohnte Handwerker oder abgedankte Soldaten automatisch in den Stand der armen Menschen eingeordnet werden, werden gelegentlich besonders tüchtige Wanderburschen oder Bettelleute in den Bauernstand oder in geachtete Positionen der Gutswirtschaft emporgehoben und damit auf einen verantwortlichen Platz der sozialen Ordnung gestellt. So bildet der Stand der Armen den Fuss der Pyramide und den eigentlichen Nährboden für den Bestand des Gemeinwesens.

Die Grenzen zwischen den einzelnen Ständen sind deutlich gekennzeichnet. Dennoch begegnen sich Arme und Reiche, Abhängige und Unabhängige, ohne aus den Grenzen ihres Standes herauszutreten, mit erhobenem Haupt und freier Meinung. Die Hofleute speien vor dem Grafensohn, der seinen Bruder umgebracht hat, aus zum Zeichen, dass sie nichts mit ihm gemein haben wollen (Nr. 60); das aufgebrachte Volk jagt den ungerechten König vom Thron (Nr. 38); ja selbst der Wanderbursch verwünscht den Königssohn, der ihn verspottet, in einen Drachen (Nr. 23). Dies alles erschüttert die soziale Ordnung nicht, die Standesgrenzen sind so fest, dass sie weder von oben noch von unten ohne Gefahr allgemeiner Verachtung durchbrochen werden können. Sie werden also nicht als eine Frucht der Überheblichkeit und Willkür, sondern als notwendig und althergebracht angesehen. Aus dieser Anschauung leuchtet eine soziale Ethik hervor, die im Folgenden Gegenstand der Untersuchung sein wird.

Zweiter Hauptteil:

Die ethische Weltordnung.

Der Begriff des Ethischen ist in der Erforschung volkstümlichen Erzählgutes heimisch geworden, wiewohl er nicht die Erarbeitung eines ethischen Systems in streng philosophischem Sinne meinen kann. Die Ethik der Volkserzählungen besteht vielmehr in einer Stellungnahme der Erzähler zu den Vorgängen in ihren Erzählungen im Sinne einer groben Scheidung nach Gut und Böse. Nur selten lassen sich dabei ethische Grundsätze gewinnen, die den Erzählern als eine Richtschnur ihrer Einstellung oder Kritik gedient haben mögen. Dieser Mangel bedeutet jedoch nicht, dass die Erzähler durchweg nur einer augenblicklichen Eingebung gefolgt seien oder ihre Kritik nach dem Grade der Sympathie verteilt haben, die sie selbst den Märchenfiguren entgegengebracht haben. Wo die Märchenforschung das Erzählgut eines einzelnen Erzählers mit überdurchschnittlicher Erzählbegabung synoptisch betrachten

kann, werden sich tiefere Einblicke in die Denkungsart und das ethische Empfinden des Märchentragers gegenüber bestimmten Handlungen und Vorgängen eröffnen. Umso mehr wird dies der Fall sein bei einem Erzählgut, das nicht von einer Tradition hinsichtlich der ethischen Wertungen bestimmt ist, sondern der Erzählbegabung eines einzelnen Erzählers entstammt.

Freilich behauptet Paul Groth ¹⁾, dass sich aus Märchen keinerlei Schlüsse auf eine in ihnen enthaltene Ethik gewinnen liessen; die Wertungen seien vielmehr auf ein Wunschbild der Erzähler zurückzuführen und dienten zum Ausdruck dessen, was sie sich in den betreffenden Fällen als wünschenswert vorstellten. Groth's Theorie beruht auf einer psychoanalytischen Untersuchung einer hypothetischen Erzählermentalität, die in seiner Arbeit für eine Vielzahl von Märchen ständig gleichgesetzt wird. Die vorliegende Arbeit hat es jedoch mit einem einzelnen Erzähler zu tun, dessen Lebensumstände soweit bekannt sind, dass auch ohne die Zeugnisse seiner Erzählungen gewisse Schlüsse auf seine durchaus persönliche Geisteshaltung gezogen werden können. Zudem ergeben seine Erzählungen ein derart geschlossenes Bild, dass die ethischen Wertungen nicht mehr als Ergebnisse einer willkürlichen Verteilung der Sympathie oder als ein "So müsste es mir auch einmal gehen" angesehen werden können. Es lässt sich vielmehr eine Reihe von stets wiederkehrenden Wertungen erkennen, die - auf einen Nenner gebracht - den Charakter ethischer Postulate annehmen. Sie werden im Folgenden als Grundforderungen bezeichnet.

A. Die ethischen Grundforderungen.

Die aus den Erzählungen des Friedrich Berjuck hervorleuchtenden Vorstellungen sind nicht in erster Linie von einer christlichen Ethik her bestimmt, wie sie dem einfachen

1) Groth, Paul: Die ethische Haltung des deutschen Volksmärchens; Form und Geist, Arbeiten zur Germanischen Philologie, Bd. 16, 1930.

Landarbeiter aus den zehn Geboten, den Gleichnissen der Evangelien und der Sonntagspredigt entgegentritt. Gewiss lassen sich die in den Erzählungen enthaltenen ethischen Forderungen inhaltlich mit den zehn Geboten weitgehend in Übereinstimmung bringen; dennoch fehlt den Erzählungen jegliche Jenseitsbezogenheit im christlichen Sinne. Sie beziehen sich vielmehr immer wieder auf den Mitmenschen in seinem diesseitigen Dasein, tragen also deutlich humanistische Züge. ¹⁾

1. Achtung des Mitmenschen.

Der Mensch ist der Mittelpunkt des Geschehens und der Beziehungspunkt des eigenen Verhaltens. So steht an der Spitze der ethischen Forderungen die Achtung vor der Person, dem Leben und dem Eigentum des Mitmenschen. Räuber und Diebe, also Menschen, die um des eigenen Vorteils willen fortgesetzt und gewerbsmässig gegen diese Forderung verstossen, stehen als Unehrlliche ausserhalb der menschlichen Gesellschaft. Hingegen geniessen solche Menschen das höchste Lob des Erzählers, die ohne Achtung des eigenen Vorteils und ohne eine erkennbare äussere Veranlassung einem bedrängten Mitmenschen zu Hilfe eilen. Die Selbstverständlichkeit, mit der solche Taten vollbracht werden, unterstreicht die Allgemeingültigkeit und den Ausdehnungsbereich der Forderung.

Ein Beispiel dafür bietet Nr. 17. Es ist für die Bettlerin selbstverständlich, das entführte Grafenkind aus der Gewalt des zwölfköpfigen Alfs zu retten, selbst wenn dieses Unterfangen mit höchster Lebensgefahr für die Retterin verbunden ist. Ebenso zögert die Gräfin keinen Augenblick, für das Kind der Bettlerin wie für ihr eigenes zu sorgen, wenn die Bettlerin bei der Rettung des entführten Kindes zu Tode kommen sollte. Mit gleicher Selbstverständlichkeit handelt ein

1) Selbst die Geschehnisse, in denen sich Vorstellungen von Spuk- und Teufelsglauben erkennen lassen, spielen sich im Diesseits der Märchenwelt ab.

Graf in Nr. 73. Trotz der eigenen wirtschaftlichen Not und der Bedenken der Gräfin nimmt er das im Wald ausgesetzte Kind in sein Haus und seine Familie auf. Der Mutter aber, die ihr uneheliches Kind ausgesetzt hat, werden alle Rechte an das Kind abgesprochen.

Bisweilen geraten auch Erwachsene in eine Notlage, in der sie auf die Hilfe der Mitmenschen angewiesen sind. In Nr. 49 wird eine Königstochter von dem in einen Drachen verwandelten Felljuden verfolgt. Ihre Flucht in ein anderes Land bleibt erfolglos, da ihr der Drache auch dorthin folgt. Da unternimmt es die Köchin der Königstochter, den Verfolger zu bekämpfen und die Gefahr zu beseitigen. In Nr. 61 wird die treue Dienstmagd zur Retterin der von ihrem eifersüchtigen Gatten verfolgten Gräfin. In Nr. 78 zieht die Königstochter aus, ihren Bruder zu suchen. Auf ihren Wunsch war der Königssohn als Brautwerber für seine Schwester an einen fremden Königshof gelangt und dort von dem fremden König gefangengesetzt worden. Sein Ausbleiben ist der Königstochter Grund genug, die beschwerliche Reise auf sich zu nehmen, und ihren Bruder aus der Gewalt des höchst eigenmächtigen und raffgierigen Königs zu befreien.

Das Gebot, den Mitmenschen zu achten und ihm in der Not Hilfe zu bringen, erstreckt sich auch auf den Schutz seines Eigentums. Wo der Teufel versucht, die Ernte eines Bauern oder gar den Bestand der Bauernwirtschaft zu schädigen, kommen dem bedrängten Bauern, da sein eigener Witz nicht ausreicht, seine Dienstmagd (Nr. 88) oder auch ein Bettler (Nr. 89) zu Hilfe. In zwei Fällen treten sogar verwunschene Personen auf, um unrechtmässige Übergriffe gegen das Eigentum oder das Erbe zu verhüten. In Nr. 58 greifen die beiden verwunschenen Schwestern des Bauern den räuberischen Knecht tötlich an, als dieser im Begriff ist, seinen Dienstherrn zu bestehlen. In Nr. 19 hindert die ermordete Gräfin durch ihr Erscheinen in Gestalt eines Gespenstes den Grafen, das Erbe seines Sohnes zu verprassen.

Wie aus dem Gesagten bereits hervorgeht, kommt das Gebot der Achtung des Mitmenschen in erster Linie in solchen Fällen zur Anwendung, in denen sich Menschen in Not befinden oder infolge ihrer besonderen Lebensumstände auf Schutz und Hilfe der Mitmenschen angewiesen sind. Eine ganz andere Art der Hilfe ist jedoch dort angebracht, wo die Existenz des Mitmenschen nicht von einer akuten Gefahr für Leben, Gesundheit und Eigentum bedroht ist, sondern wo eine dauernde wirtschaftliche Notlage die Bestreitung des Lebensunterhalts aus eigenen Kräften unmöglich macht.

In der Untersuchung der soziologischen Struktur ist bereits festgestellt worden, dass einem verarmten Menschen, als die vielleicht einzige Möglichkeit, auf ehrliche Weise den Unterhalt zu verdienen, der Beruf des Prachers zugestanden wird. Darin verbirgt sich eine an die Wohlhabenden gerichtete sittliche Forderung, ihren armen Mitmenschen durch Gewährung von Kost und Quartier den Lebensunterhalt zu ermöglichen. Dies Gebot wird nicht eingeschränkt durch die Frage nach dem Verschulden der Notlage. Ihr Vorhandensein allein berechtigt den Verarmten, seine wohlhabenden Mitmenschen um eine Gabe oder um Obdach zu bitten, und verpflichtet die Reichen, die Bitte nach Massgabe ihres Vermögens zu erfüllen. Danach handelt auch die Gräfin in Nr. 17, und der Erzähler berichtet mit Genugtuung, dass die Gabe unerwartet gross gewesen ist.

Diese wird nicht nur in ihrem materiellen Wert gesehen, gleichgültig, ob sie in materiellen Gütern, in einer freundlichen Aufnahme oder einer nicht näher angegebenen guten Behandlung des Bittenden besteht. In Nr. 17 würdigt die Gräfin das Bettelweib einer Unterhaltung über ihren persönlichen Kummer, in Nr. 69 fordert die Bauerntochter "det oole Mannke" auf, in die Stube zu kommen, weil es auf der Pracherbank zu zugig sei. In Nr. 89 bietet der Bauer dem Pracher über dessen Bitte hinaus auf der Eimerbank einen Platz an seiner Seite an und erzählt freimütig von seinen Sorgen. Dagegen hält der Erzähler mit seiner Entrüstung nicht zurück, wenn einem armen

Menschen eine Gabe versagt und ihm stattdessen mit Spott und Beschimpfung aufgewartet wird (vergl. Nr. 23, 40, 69). Die Armut eines Menschen berechtigt also noch niemanden, ihn zu verachten oder sich über ihn lustig zu machen. ¹⁾

Auch dort, wo es sich nicht um die Rettung von Lebenden aus Not oder Gewalt feindlicher Mächte handelt, wo vielmehr auf Grund einer Verwünschung oder Verzauberung eine Verwandlung eingetreten ist, findet die Forderung der Achtung des Mitmenschen noch nicht ihre Grenze. Vielmehr wird auch in der Verwandlungsform als dem Zustand besonderer Hilflosigkeit der darin verborgene Mensch geachtet. Die Tochter des unrechten Königs wird als immerblühender Rosenbusch geboren, daher "deerd sick nie nich eenä e Roske von aftoplicke" (62). Nr. 18 berichtet von einem Haselstrauch, in den die Braut eines reichen Herrn verwandelt ist: "Et deerd ok keinä nich wo e Astke oowä Blatt von dissem Hasselstruuk afriete, de Minsche wusste allä, dat in dem Husch e vāvunschnä Mensch leewd" (18). Dieselbe Anschauung kommt in dem nicht aus dem Berjuck'schen Familienkreis stammenden Märchen Nr. 8 "De Golddrossel" zum Ausdruck: "Un wielt wi weete, dat et e vāvunschnä Jung is, doo wi em ok nuscht nich" (8).

Aus der Tatsache, dass ein Verwandlungszustand für den Verwandelten eine Verminderung seines menschlichen Daseins bedeutet ²⁾, aus der er sich nicht selbst befreien kann, erwächst für die Menschen, die sich ihres unverminderten Daseins erfreuen, die moralische Pflicht, über die Achtung der Verwandlungsform hinaus für die Erlösung eines Verwandelten einzutreten. In Nr. 33 kommt dies klar zum Ausdruck. Was auch der Waldmann an Bedenken aufzählt, um seinen Kollegen von der Gefahr und der Nutzlosigkeit des Erlösungsversuchs zu überzeugen, verliert sein Gewicht an der schlichten Antwort: "Is mi engool, oowä ick mutt de Schlang täleese!" (33).

-
- 1) Die Verbindung der materiellen Hilfe mit der Achtung der Person als solcher lässt sich nur schwer mit der Theorie P. Groth's (a.a.O., S. 28 ff) von der unethischen Wunscherfüllungstendenz des Volksmärchens in Einklang bringen.
- 2) vergl. Sauer, a.a.O., S. 21.

Dieses ethische Gebot wird nicht dadurch eingeschränkt, dass jemand es versäumt, selbst die Erlösung vorzunehmen. In den meisten Fällen muss angenommen werden, dass die Erlösung aus Unkenntnis der für die Erlösung erforderlichen Handlungen unterbleibt. In Nr. 10 besitzt nur einer der beiden Wanderburschen genügende Kenntnis, und die mechanische Nachahmung seiner Handlung durch den Zweiten macht auch diesen zum Erlöser. In anderen Fällen geben Kundige über die erforderlichen Erlösungshandlungen Auskunft (vergl. Nr. 32 u.a.). Wo aber eine Erlösung aus Angst unterlassen wird, ist der Säumige allein schon durch den Schrecken, in den ihn die Begegnung mit einem Spuk versetzt, zur Genüge gestraft (vergl. Nr. 11, 12 u.a.). Zudem scheint es, als halte der Erzähler den Geängstigten die Unheimlichkeit einer spukhaften Begegnung zugute. Dafür sprechen die in einigen Fällen (vergl. Nr. 20, 40, 54) für die gelungene Erlösung ausgesetzten Belohnungen, die doch nur den Zweck haben können, einen Anreiz zur Überwindung der Angst zu bieten. Aus welchen Gründen auch immer eine Erlösung unternommen oder unterlassen wird, die Tatsache bleibt doch unberührt, dass jeder dazu berufen ist.

Wie die Verwandelten, so werden auch die Toten, solange sie noch über der Erde sind, als Glieder der menschlichen Gemeinschaft empfunden. Das Gebot der Achtung des Mitmenschen schreibt ihnen das Recht auf ein Begräbnis zu. Nr. 29 bringt dies auf die einfache Formel: "E Dodjä jeheert int Graw" (29). Dieselbe Auffassung wird in den beiden echten Grimmvarianten Nr. 27 und Nr. 44 sowie in den Erzählungen Nr. 74 und Nr. 108 vertreten. In allen Fällen ist dabei die Rede von einer Beerdigung auf dem Friedhof. Offenbar kommt hier eine christliche Auffassung zum Durchbruch, nach der ein Toter (Verstorbener oder Ermordeter) erst in geweihter Erde Ruhe findet. Nr. 74 und Nr. 108 verdeutlichen diese Auffassung. Nr. 108 berichtet von einer Dienstmagd, die dem unsittlichen Begehren des Grafen nicht nachgegeben hat und daher von diesem lebendig in einer Kellernische eingemauert worden ist: "De Merjell is täleest von eenem goode Unbekennde un uppem

Kirchhoff begroowe" (108), und später heisst es in derselben Erzählung: "Hier hest de Merjell injemuuat jehatt, un dee weer unschuldig, un wejen dem is det witte Licht hier. Denä Merjell jeiht et goot, dee is im Himmel" (108). Diese einzige Belegstelle einer Erlösung ins Jenseits genügt nicht als Beweis dafür, dass mit einer Beerdigung eines Toten auf dem Friedhof notwendig eine Erlösung ins Jenseits verbunden sein muss. Eindeutig kann nur gesagt werden, dass mit ihr eine Befreiung von dem Zwang des Umgehens verbunden ist, also ein Zustand der ersehnten Ruhe eintritt.

Die Sorge für die Verstorbenen fordert schliesslich auch die Beachtung der Grabesruhe. Wird ein Toter in seinem Grab gestört oder die Stätte seines Begräbnisses durch ein Verbrechen in unmittelbarer Nähe derselben entweiht, so wird der Tote zum Spuken gezwungen. Daher bedeutet die Störung der Grabesruhe einen Verstoss gegen das Gebot der Achtung des Mitmenschen.

Mörder und sonstige Hingerichtete werden nicht auf dem Friedhof beerdigt, sondern im Sand verscharrt (Nr. 109). Man kann diese Unehrlichen ebenso wenig wie in der Gemeinschaft der Lebenden in der Gemeinschaft der Toten dulden. Wenn sie auch der irdischen Gerechtigkeit verfallen waren, gehören sie nach ihrem Tode dem Bereich des Bösen an und haben wie dieser selbst keinen Platz in geweihter Erde. Wo sich einmal die Notwendigkeit ergibt, einen zu Tode gekommenen Teufel zu begraben, ist man sich sofort darüber einig: "Uppem Kirchhoff? Nee, dat jing denn doch nich mank all de Minsche" (95); man wirft ihn schliesslich einfach in "e ool Sompkuul" (95), oder sie "våklaude em im Peerdsämäst" (93). Dies entspricht dem "unehrlichen Begräbnis" auf dem Schindanger, wie es in der deutschen Volkssage wiederholt vorkommt. Ein Begräbnis auf dem Friedhof kommt jedoch nur Ehrlichen und unschuldig Ermordeten zu.

2. Erhaltung der Familie.

Während die ethische Grundforderung der Achtung und Förderung des Mitmenschen unabhängig von den verschiedenen Formen der soziologischen Struktur Geltung verlangt, bezieht sich die zweite ethische Forderung auf die Struktur der Familie sowie auf das Wesen und den Sinn der Ehe. Sämtliche Belegstellen, in denen Vorgänge des Familienlebens geschildert sind, gehen von einer eindeutig patriarchalischen Struktur der Familie aus. Der Vater, gleichgültig ob er ein König, Graf, Bauer oder ein armer Mann ist, wird als Oberhaupt der Familie angesehen. Die Ausnahmslosigkeit dieses Befundes ist geeignet, die patriarchalische Struktur der Familie als die für den Erzähler einzig mögliche Form des Familienlebens zu belegen, denn es fehlt jeder Beweis für eine andere mögliche Vorstellung.

Die patriarchalische Struktur der Familie steht in engem Zusammenhang mit der Struktur der Bauern- und Gutswirtschaft, wie sie in der soziologischen Untersuchung bereits geschildert wurde. Die Erhaltung des Grundbesitzes erfordert die Erhaltung der Familie, die in der überwiegenden Zahl der Belegstellen als Teil der Guts- oder Bauernwirtschaft erscheint, wobei die Funktionen der Familie weitgehend mit denen der Besitzwirtschaft zusammenfallen. Nur ganz vereinzelt werden Familien erwähnt, die nicht Träger von Grundbesitz sind. Diese Fälle sind zumeist in jenen echten Märchen enthalten, die als Varianten bekannter Grimmtypen angesprochen werden müssen (Nr. 27, 44). Wo solche Züge in den auf Friedrich Berjuck zurückgehenden Erzählungen vorkommen, sind sie so schwach ausgeprägt, dass sie nicht einmal den Charakter von Motiven haben. Aus ihnen kann nichts über eine Familienordnung erschlossen werden, und die Spärlichkeit dieser Äusserungen unterstreicht den inneren Zusammenhang von Familie und Besitzwirtschaft. Die Forderung der Erhaltung der Familie wird also nicht um dieser selbst willen erhoben, sondern muss als Teilstück einer auf die Erhaltung des landwirtschaftlichen, ständischen und staatlichen Sozialgefüges gerichteten Forderung

angesehen werden. In erster Linie meint sie die Erhaltung der Familienstruktur, also der patriarchalischen Ordnung, die sich auf die Autorität des Familienoberhauptes und die Unterordnung der übrigen Familienmitglieder im gemeinschaftlichen Interesse der Erhaltung der Familie, des Grundbesitzes sowie der Standes- und Staatsordnung gründet.

Wo jedoch die Autorität des Familienoberhauptes durch andere Familienmitglieder eingeschränkt oder durchbrochen wird, geschieht es nur als Folge der Überschreitung der Autorität durch das Familienoberhaupt im Sinne eines Verstosses gegen die oben ausgeführte Grundforderung. Diese begrenzt also alle aus der Struktur der Gemeinschaftsformen erwachsenen ethischen Vorstellungen und stellt auf diese Weise ein Gleichgewicht zwischen dem Einzelmenschen und der Gemeinschaft her. So findet in Nr. 20 das Recht des Bauern auf die Mitarbeit seiner ledigen Tochter auf dem Bauernhof dort seine Grenze, wo die Anforderungen das Mass der Zumutbarkeit überschreiten. Die Bauerntochter nimmt in einer fremden Grafenwirtschaft einen Dienst an, weil sie auf dem väterlichen Hof über ihre Kräfte hatte arbeiten müssen. Ein Überschreiten der väterlichen Autorität liegt auch in der Weigerung des Bauern, seine Kinder zur Schule zu schicken (Nr. 85). Die Bäuerin weist ihn energisch zurecht: "'Nee', seed det Buuäwief, 'dat jeiht nich! Towat wascht du dien Kindä tätehtne? Dee waare je de reine Osse!'" (85). Hingegen ist es durchaus in der Ordnung, dass die beiden erlösten Schwestern des Bauern in der Wirtschaft mitarbeiten müssen. Der Bauer ist als Eigentümer des Hofes Oberhaupt der Familie, seine unverheirateten Schwestern sind ihm nachgeordnet und haben ihr Teil an der Bewirtschaftung beizutragen (Nr. 58).

An die Einschränkung seiner väterlichen Autorität ist auch der König gebunden, dessen staatliche Autorität in den vorliegenden Erzählungen sehr weit geht, (vergl. Nr. 78). Dass er aus Eigensucht seine Kinder in den Untergang führt, hat zur Folge, dass die Königin ihn verlässt und ihn, mangels eigenen Vermögens, mit Hilfe des aufgehetzten Volkes vom Thron verjagt (Nr. 38).

Die Rolle, die der Frau als Gattin und Mutter innerhalb der Familie zukommt, ist angesichts der wenigen Beispiele in den vorliegenden Erzählungen nicht umfassend darstellbar. Immerhin lässt sich erkennen, dass ihr die Pflege und Erziehung der Kinder vorbehalten ist. Dies geht insbesondere aus den Stiefmuttermärchen Nr. 27, 44, 56 hervor, in denen das Stiefmuttermotiv ja allgemein als Exemplum generale für einen Zustand eintritt, wie er nicht sein soll. Eine rechte Mutter hingegen wird stets das Interesse ihrer Kinder beachten und sie gegen einen Übergriff der väterlichen Autorität in Schutz nehmen.

Diese ethische Funktion der Frau wird besonders in den Erzählungen Nr. 17, 38, 40 und 60 vertreten. In den Nummern 16 und 19 sorgen die ermordeten Gräfinnen noch über ihren Tod hinaus für das Wohl ihrer Kinder. Bei einem offensichtlichen Verstoss gegen die Interessen der Kinder durch unrechtmässige Überschreitungen der väterlichen Autorität erscheinen sie in ihrer Spukgestalt, um das Unrecht zu verhüten. In Nr. 16 tritt sogar, ohne dass ein Anlass zu erkennen ist, der Grossvater des Grafen zum Schutze der bedrohten Grafentochter auf. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Erzähler der Autorität des Grafen die des Grossvaters als des einstigen Familienoberhauptes entgegensetzen will. In den Erzählungen Nr. 17 und Nr. 40, die weitgehend Übereinstimmung zeigen, wird besonders das treue Ausharren der Gräfin bzw. Königin bei dem durch den Teufel gequälten Grafen bzw. dem in einen Drachen verwandelten König hervorgehoben. Während jedoch Nr. 17 in erster Linie das Interesse des Kindes in den Vordergrund rückt - "Mien Kind kann doch nich tom Voodä e Jespenst hebbe!" (17)-, scheint in Nr. 40 das Verhalten der Königin mehr auf die Wiederherstellung der zerstörten Familie gerichtet zu sein.

Die übrigen Familienmitglieder, sowohl die unverheirateten Geschwister des Familienoberhauptes als auch besonders die Kinder sind mit ihren Interessen dem Vater nachgeordnet. Dennoch erkennt der Erzähler den Kindern das Recht auf eigene

Interessen zu, die gelegentlich, besonders wenn es um die Wahl des Ehepartners geht, mit den Interessen des Vaters in heftige Konkurrenz treten können. Fast immer wird dieser Konflikt zu Gunsten des Kindes entschieden.

Dies führt unmittelbar zu der Frage nach dem Wesen und Sinn der Ehe. Das Zustandekommen einer Ehe ist ein Vorgang, der in seinen Einzelheiten vom Charakter der patriarchalischen Familienordnung bestimmt ist. Diese Ordnung sieht vor, dass eine Ehe zunächst von den Vätern der Brautleute angebahnt und verabredet wird. "Nu fried denn de ool Groof sienem Sehn e Merjell to, un he hadd all allä mit ehre Illre afjered" (19). In ähnlicher Weise berichtet die mit Nr. 19 weitgehend übereinstimmende Erzählung Nr. 16: "Nu weere all Johre vägange, un de Dochtä weer in et Illä jekoome, wo se denn friee sull, un de Voddä, de ool Groof, wull se denn mit dem un dem väkompeteere" (16). Weitere Belegstellen enthalten die Nummern 13 und 46.

Hinter dieser Art der Wahl eines Ehepartners verbirgt sich die Vorstellung, dass die Ehe nicht in erster Linie das Lebensglück zweier Menschen begründen soll, vielmehr dient sie der Erhaltung des Grundbesitzes und der Familie als eines wesentlichen Teiles desselben.¹⁾ Der König, der seine Wirtschaft abgeben will, trachtet zunächst einmal, seine Söhne zu verheiraten, denn ohne eine tüchtige Hausfrau kann die Wirtschaft nicht bestehen (Nr. 24). Um seinen Söhnen die Wahl einer Partnerin zu ermöglichen, veranstaltet er ein Fest, zu dem nur solche Gäste eingeladen werden, "wo fär em anständig weere" (24). Damit ist der Kreis der Familien, mit denen eine eheliche Verbindung überhaupt in Frage kommt, von vornherein begrenzt. Einen ähnlichen Zweck verfolgt in Nr. 97 der Graf mit seiner "Danzerie". Diese Festlichkeit gibt ihm Gelegenheit, aus dem Kreise der geladenen Gäste

1) Hierin liegt eines der wesentlichsten Merkmale, in denen sich die Erzählungen des Friedrich Berjuck von den romanisierenden K.H.M. der Brüder Grimm unterscheiden.

einen Mann für seine Tochter auszuwählen. Ebenso kann die Tochter durch Bevorzugung eines Tänzers dem Grafen ihre Wahl kundtun.

In jedem Falle wendet sich ein Freier zuerst an den Vater des heiratsfähigen Mädchens. Nr. 80 berichtet ausführlich von der Unterredung des als Freier auftretenden Teufels mit dem Grafen: "De Diewel staffierd sick fein als Herr ut un jing bi dem Groofe no ä Dochtä, oowä dee seed: 'Da kann je jedrä koome! Wat hest? Du denkst di bi mi int warme Nest to hucke. Nee! Eerscht sechst, wat he hest!' Nu bruusd de Diewel up un seed: 'E feinet Schlott hebb ick, wat denkst von mi, du? Ick si kein Prachä nich!' Nu weere denn ok de Groofeslied tofreed, un se rede denn allä af, dat he denn de Dochtä krieje sull" (80). (Ähnlich auch Nr. 20, 49, 86, 87). Die Entscheidung über die Gültigkeit der Heiratszusage liegt jedoch nicht beim Familienoberhaupt, sondern bei den Beteiligten selbst. Ein Vater, der sein Kind zu einer unerwünschten Heirat zwingen will (Nr. 16, 19, 46), überschreitet seine väterliche Autorität und verstösst damit gegen die berechtigten Interessen seines Kindes ebenso wie der, der die Einwilligung zu einer gewünschten Heirat versagt (Nr. 19, 20). Damit gibt der Erzähler der Neigungsehe den Vorrang vor der Interessenehe.

Die Entscheidung zwischen Neigungs- und Interessenehe ist freilich eine Frage von untergeordneter Bedeutung. Es finden sich keine Belege dafür, dass eine Neigungsehe etwa auch dann den Vorrang erhält, wenn sie nicht die Gewähr dafür bietet, dass der Grundbesitz erhalten bleibt. Zudem ist das erotische Moment der Ehe in den vorliegenden Erzählungen vollkommen vernachlässigt, sodass man leicht den Eindruck haben kann, es spiele überhaupt keine Rolle.

Bezeichnenderweise sieht der Erzähler das Glück der Ehe nicht in der Begegnung der Liebenden, sondern erst in der Frucht der Begegnung, also in einem möglichst zahlreichen Kindersegen. Die Weigerung, Kinder zu haben oder gar die Verfolgung der eigenen Kinder gilt als eines der schlimmsten

Verbrechen. Dies kann mittelbar aus einem Vergleich der Erzählungen Nr. 17, 38 und 40 geschlossen werden. Dem selbstsüchtigen Grafen oder König, der sich weigert, ein Kind zu haben (Nr. 40) oder sein Kind verwünscht (Nr. 17) oder ermordet (Nr. 38), wird in allen drei Nummern der Wille zum Kind der rechtschaffenen armen Menschen entgegengesetzt. In Nr. 40 wird ausdrücklich erwähnt: "Oorme Minsche hebbe je immä veel Kindä!" (40). In den Nummern 21 und 69 werden der Bauer bzw. die Bäuerin für die Verwünschung des eigenen Kindes empfindlich gestraft; beide Erzählungen berichten, wie auch Nr. 17 und Nr. 40, von einer Besserung der Gestraften. Mit der Betonung des Willens zum Kinde stellt der Erzähler die natürliche Aufgabe der Ehe über das (selbstsüchtige) Interesse des Einzelnen. Er sieht in der Ehe die natürliche Bestimmung des Menschen. Die Weigerung, überhaupt zu heiraten, ist ein Verstoss gegen diese natürliche Bestimmung und wird auch als solcher empfunden: "Et weer eemol e Keenichsdochtä, dee wussd vā Stolz nich mehr, wat se doone sull, un nu döcht se immä: 'Ach nee, ach nee, du bist je to schood fā alle Mannsvolks!' un de Keenich seed: 'Dat jeiht nich so wiedä, kimmt noch eenä friee, dene wat se nehme. Illä wat se ok, un nodem kricht se keine, un de Kindä spiele ehr denn de Tung ut, wielt se nie nich e Mann jehatt heft'" (49).

Wie die Ehe überhaupt, so ist die Frage der Zweitehe besonders von der wirtschaftlichen Notwendigkeit bestimmt. Nr. 27 und Nr. 44, beides Varianten bekannter Grimmtypen, berichten in auffallender Übereinstimmung: ".... un de Mann fried e andä Wief, he mussd dat je woll doone, denn he weer Wooldmann, un bruukt eene, wo em det Eete kookt un in ä Paaschiew hendrooch" (27) - ".... un denn fried he weddä. Et weer ok hauptneedig, denn he mussd doch eene in ä Wirtschaft hebbe un bi siene Kindä!" (44). In der von Grimm'schen Machandelboomfassung fehlt jedoch jede Begründung der Zweitehe. Darin drückt sich eindeutig der Charakter der Zweitehe als einer Notlösung aus, der die zahlreichen Verwicklungen der Stiefmuttermärchen ausreichend erklärt. Sobald Kinder aus erster Ehe vorhanden sind,

wird sich der Zweitgatte immer als Fremdkörper innerhalb einer Familie fühlen und die eigene Stellung auf Kosten der Kinder auszuweiten suchen. Dadurch wird die Struktur der Familie gesprengt und eine Möglichkeit zu ähnlichen Konflikten geschaffen, wie sie aus dem Missbrauch der väterlichen Autorität entstehen können. Freilich weiss der Erzähler dagegen auch kein Mittel, denn die Vermeidung der Zweitehe hat praktisch die Auflösung der Familie zur Folge. Davon spricht Nr. 41: "Un dem Wandäborsch weer det Wief jestorwe, un he hadd mussd sien Kind mank fremde Minsche jewe" (41). Erst die gelungene Erlösung der beiden Besitzerkinder stellt eine einigermaßen befriedigende neue Lage her. Die Erlösten nehmen den Wanderburschen auf ihr Grundstück mit und adoptieren das Kind ihres Erlösers. Freilich ist diese Lösung nur ein Ausnahmefall. Das Vorhandensein einer Bauernwirtschaft macht es einem Witwer oder einer Witwe von vornherein unmöglich, eine Zweitehe zu vermeiden. So erscheint es selbstverständlich, dass die Bäuerin erneut heiratet, nachdem der Teufel soeben erst ihren Mann und ihre Kinder geholt hat (Nr.85) .

In der Untersuchung der Vorstellungen, die der Erzähler von Staat und Königtum besitzt, ist dargestellt worden, dass das Erbrecht ganz auf bäuerlichen Gepflogenheiten beruht. Obwohl es in engstem Zusammenhang mit der Familienordnung steht, vermeidet der Erzähler jeden Hinweis auf die Grundlagen des Ältestenrechts. So kann nur mit einiger Sicherheit aus der Übertragung des Ältestenrechts auf die Staatsordnung geschlossen werden, dass es der Begründung einer patriarchalischen Ordnung sowohl des Staates als auch der Familie dient. Jede andere Form des Erbrechts würde die patriarchalische Ordnung in Frage stellen, ja unmöglich machen. Sie würde eine vollkommen andere Staats- und Standesordnung begründen.

3. Erhaltung der Staats- und Standesordnung.

Bei der Untersuchung der ethischen Grundlagen der Familienordnung ist wiederholt auf den inneren Zusammenhang der Fa-

milie mit der Staats- und Standesordnung hingewiesen worden. In der Tat bilden Familie, ständische Ordnung und Staat insofern eine Einheit, als sie auf denselben ethischen Vorstellungen beruhen. Sie sind, für sich gesehen, Formen verschiedener Grössenordnungen des Gemeinschaftslebens, die sich gegenseitig bedingen und deren Gesamtheit auf Grund ihrer gemeinsamen ethischen Grundlage eine Ganzheit bilden. Das Sein der einen Gemeinschaftsform schliesst also ein Anderssein einer anderen Gemeinschaftsform aus. Der patriarchalischen Familienordnung muss also eine ständische Ordnung entsprechen, an deren Spitze ein anerkanntes Oberhaupt steht. Die Nachordnung der Stände bedingt einen pyramidenförmigen Aufbau der Standesordnung, deren Gesamtheit erst einen Staatsbegriff möglich macht. Freilich vermeidet der Erzähler diesen Begriff, wohl weil er damit keine rechte Vorstellung verbinden konnte. Dennoch lassen sich, wenn auch mit Einschränkungen, die drei Merkmale des Staatsbegriffes: Volk (Minsche), Gebiet (Reich, Land) und Staatsgewalt (Herrschaft), leicht aus seinen Erzählungen erschliessen. Dabei liegt naturgemäss die Staatsgewalt in Händen des Staatsoberhauptes, des Königs.

Wieweit das Recht des Königs geht, zeigt die Erzählung Nr. 109: Durch die Anrufung des Teufels zum Zeugen seiner Unschuld hat sich der Räuber in die Hand des Bösen begeben. Da aber das Verfahren gegen ihn vor dem König anhängig geworden war, kann der Teufel sich seines Opfers nicht sofort bemächtigen. "... oowä de Diewel kunn en sick ok nich richtig hole, wielt det Lewe vom Reibä dem Keenich väfalle weer, un die Diewel mussd nu luure, bet de Keenich em afjeurteilt hadd" (109).

Wie in der Familie die Autorität des Oberhauptes aus den Funktionen der Familie als Träger des Grundbesitzes ihre notwendige Begründung erfährt, so erhält auch das Königtum aus seinen Funktionen heraus den Charakter der inneren Notwendigkeit. Umgekehrt aber werden die königlichen Gerechtsame aus dem notwendigen Vorhandensein des Königtums erklärt. So begründet der Erzähler das Recht des Königs auf Abgaben

mit der einfachen Feststellung: "Fä dat weer he de Keenich" (38).

Aus der Notwendigkeit des Königtums ergibt sich von selbst die ethische Forderung des Erzählers nach der Erhaltung dieser Staats- und Standesordnung. Die Forderung richtet sich dabei zunächst an den König selbst. Seine Sonderstellung, die ihm die Staatsgewalt verleiht, verlangt von ihm eine getreue Verwaltung seines Amtes, denn ein König, der nicht "jetrie" (40) ist, das heisst, seine staatliche Autorität gegen die berechtigten Interessen seiner ihm nachgeordneten Mitmenschen zu seinen eigenen Gunsten missbraucht, gefährdet den Bestand der gesellschaftlichen Ordnung. Die Staatsgewalt des Königs wird also, wie die Autorität des Familienoberhauptes, durch das Gebot der Achtung des Mitmenschen begrenzt.

Die Befugnis der Rechtsprechung verlangt vom König selbst die Beachtung der Gerechtigkeit gegenüber seinen Mitmenschen. Daher wird es dem König verübelt, dass er, nachdem er in leichtfertiger Weise einem Räuberpaar eine Belohnung für die Rückgabe seines entführten Kindes versprochen hatte, sein Wort bricht und den Räuber hinrichten lässt (Nr. 42). Dabei wird nicht die Hinrichtung als solche als Unrecht angesehen, wohl aber der Wortbruch, der eines Königs unwürdig ist. Ganz wohl ist freilich dem Erzähler dabei nicht. Daher stattet er den König dieser Erzählung mit einer Reihe unsympathischer Züge aus, die den Eindruck der ungerechten Handlungsweise verstärken sollen. Nach der Hinrichtung des Räubers "freid sick de Keenich un besoop sick, dat he sick foäts kugeld" (42).

Aus dem Gebot der Erhaltung der Staatsordnung erklärt sich auch die Vorstellung, dass nur "eenem richtje Keenich sien Sehn" (62) wiederum König werden kann, denn von einem unrechten König, der mit "List und Falschheit" das Königtum an sich gebracht hat (Nr. 62) kann nicht erwartet werden, dass er die Rechte seiner Mitmenschen respektiert. Noch grösser wäre die Gefahr für den Bestand der Staatsordnung, wenn jeder

Beliebige sich in den Besitz der Staatsgewalt setzen könnte. Freilich unterlässt es der Erzähler, die vielfachen Verwicklungen zu schildern, die als Folgen eines unrechten Königtums entstehen könnten. Ihm genügt es, das Recht zur Königsherrschaft durch Geburt zu begründen und die natürliche Legitimation über jene zu stellen, die sich aus der tatsächlichen Inhaberschaft der Staatsgewalt und der königlichen Insignien ohne das Geburtsrecht begründet.

Freilich ist auch ein durch Geburtsrecht legitimierter König nicht gegen die Versuchung geschützt, sein hohes Amt zu seinen eigenen Gunsten zu missbrauchen. Diese Gefahr ist umso grösser, als sich der absoluten Staatsgewalt kein natürliches Gegengewicht entgegenstellen kann. Dennoch sorgt eine metaphysische Gerechtigkeit oder die Gesellschaftsordnung selbst (Nr. 38) für den erwünschten Ausgleich. Besonders im letzten Falle zeigt sich die wechselseitige Bedingtheit nicht nur der Formalstruktur, sondern besonders des inneren Gefüges der Gesellschaftsordnung.

Das Gebot der Erhaltung der sozialen Struktur richtet sich natürlich auch gegen alle Mitglieder der Gesellschaftsordnung. Freilich werden diese hauptsächlich nur in dem Rahmen davon betroffen, in dem sie verantwortlich handeln können. Für die Glieder einer Familie bedeutet es also, wie oben ausgeführt, die Erhaltung der Familie, für den Bauern oder Gutsbesitzer die Erhaltung seines Hofes. Die Bodenwirtschaft ist, wie die Untersuchung der soziologischen Struktur ergab, der tragende Grund der Gesellschaftsordnung. Ein Gutsbesitzer oder Bauer hat in ihr seinen festen und gesicherten Platz, während die Nichtbesitzenden häufig heimatlos sind und fast nur zufällig der Gesellschaft angehören. Es ist besonders bemerkenswert, dass die Forderung der Erhaltung des Grundbesitzes im Interesse der Erhaltung der Gesellschaftsordnung gerade von einem einst heimatlosen Wanderarbeiter erhoben wird. Aus seiner Sicht heraus gewinnt sie eine ethische Wertung. Dies kommt unwiderleglich in Nr. 89 zum Ausdruck. Ein Bauer hat mit seinem Geiz zum Schaden seiner Wirtschaft den

Teufel auf sein Gehöft gelockt. Der zunehmende Verfall seines Anwesens lässt ihn erkennen: ".... wenn et so wiedä jeiht in mienä Wirtschaft, denn kann ick ok bool mit dem Prachäsack gohne.... un denn mott ick ok an fremde Deere gohne" (89). Nachdem er von dem Pracher die Ursache seines wirtschaftlichen Niederganges erfahren hat, ist der Bauer trotz seiner grossen Angst sofort bereit, sein Leben für die Erhaltung des Hofes einzusetzen: ".... da fladdäd mien Buuä foäts vä Angst..... Oowä denn docht he weddä: 'Loot waare, wie et will, wejen mi deed ick et all jewiss nich, oowä et jeiht im et Grundstick!'" (89). Mit seinem Einsatz für die Erhaltung seines Grundstückes leistet der Bauer seinen Beitrag zur Erhaltung der Gesellschaftsordnung. Dies tut auch der Graf in Nr. 73. "Durch goodet Lewe, schlechte Minsche un Speelerie" (73) hat er den Bestand seines Grundstücks soweit gefährdet, dass ihn seine Gläubiger vom Hof zu jagen drohen. Durch einen glücklichen Zufall kommt er wieder zu Geld, und schon am nächsten Tage sichert er den Bestand seiner Wirtschaft, indem er seine Schulden bezahlt.

Ein Zusammentreffen konkurrierender Interessen innerhalb einer Bauernwirtschaft lässt das Übergewicht der auf die Erhaltung des Hofes gerichteten Interessen erkennen. In Nr. 87 hat ein Bauer seiner Dienstmagd eine Hochzeit auszurichten. Da sie sich gut geführt hat und keine schändliche Nachrede an ihr hängt, hat sie Anspruch auf eine g r o s s e Hochzeit. Allein auf das Drängen des als Freier auftretenden Teufels, die Hochzeit rasch auszurichten, antwortet der Bauer: "Nee, Diewel, du friest ut em Buurestand, da jifft et nuscht von rasch utrichte. Da mott allä eerscht äoorbeid waare" (87). In dieser Äusserung verbindet sich die Ansicht des Erzählers mit Vorstellungen alten Volksglaubens. Eine Hochzeit, für deren Aufwendungen der Bestand der Wirtschaft angetastet wird oder gar Schulden aufgenommen werden, kann für die Brautleute von Unsegen sein. Da gewöhnlich der einheiratende Schwiegersohn, wenn kein männlicher Erbe vorhanden ist, den Hof übernimmt, hat er von vornherein die durch die Hochzeit ent-

standenen Belastungen zu tragen. Kommt dann noch die Unerfahrenheit des jungen Bauern in den wirtschaftlichen Verhältnissen des übernommenen Hofes dazu, kann sich selbst eine geringe Verschuldung zu einer ernststen Gefahr für den Bestand der Bauernwirtschaft auswachsen. Daher wird es das Bestreben eines jeden Bauern sein, sein Besitztum unbelastet zu übergeben.

Der Übergang eines Hofes von einer Hand in eine andere ist, für sich gesehen, noch kein Unglück für die Gesellschaft. Die Verschuldung einer Guts- oder Bauernwirtschaft bringt jedoch die Gefahr der Aufteilung des Anwesens und damit eine Veränderung der soziologischen Struktur mit sich. Diese Gefahr läge auch in einem Erbrecht, das die Teilung des Grundbesitzes unter die Erbberechtigten zum Inhalt hätte. Ein solches Erbrecht wird aber, wie oben ausgeführt, zugunsten eines solchen abgelehnt, das die Erbfolge des Ältesten und die Nachordnung der übrigen Erbberechtigten unter seine Autorität bestimmt (vergl. Nr. 15, 24, 51, 60).

Nr. 90 schildert eine ganz andere Art der Nachfolge. Bauer und Bäuerin sind bei dem Versuch zu Tode gekommen, den Teufel von ihrem Grundstück zu vertreiben. Der Wanderbursch, dem es gelang, den Teufel zu vernichten, setzt sich ohne viele Umstände in den Besitz des Grundstücks. Damit ist der Bestand der Wirtschaft gesichert. Ausserdem hat ein, in den Augen des Erzählers würdiger (weil fähiger) Besitz- und Heimatloser einen festen Platz in der Gesellschaftsordnung gefunden.

Ebenso wie die Ordnung in der Familie und im Staate, so ist auch die Ordnung in der Guts- und Bauernwirtschaft patriarchalisch. Eine Guts- oder Bauernwirtschaft bildet für sich eine Ganzheit, deren einzelne Glieder unter der Autorität des Gutsherrn oder Bauern im Interesse der Erhaltung des Hofes arbeiten. Bezüglich der Funktionen besteht kein Unterschied zwischen den Familienmitgliedern des Grundherrn und dem Gesinde. Daher fordert der Erzähler auch von den Knechten und Mägden denselben Einsatz für die Erhaltung der Wirtschaft wie

von ihrem Dienstherrn. Die Erzählung Nr. 88 berichtet davon, dass der Teufel einem Bauern die Apfelernte zu vernichten droht. Da der Bauer sich nicht selbst zu helfen weiss, unternimmt es seine Dienstmagd, dem Teufel beizukommen. Sie lässt ihre Evaskünste spielen, "quiddäd un schosseld mit dem Diewel un seed em allä, wat he heere wull" (88), bis der Teufel "ganz fieslich un willkopsch" (88) ist und in eine Kalkgrube stürzt. Nun kann auch der Bauer eingreifen; gemeinsam mit seinen Knechten schlägt er auf den Teufel ein, bis diesen der Tod holt.

Umgekehrt obliegt auch dem Bauern die Sorge für seine Dienstleute. Ein Bauer, der seine Stellung als Haupt der Bauernwirtschaft zu Ungunsten seiner Dienstleute missbraucht, ihre Leistungen überfordert oder ihnen aus Geiz den Lohn vor-enthält, vergeht sich nicht nur gegen die Grundforderung der Achtung des Mitmenschen, sondern schädigt zugleich auch den Bestand seiner Wirtschaft. Nr. 58 spricht davon, dass ein geiziger Bauer keine Knechte mehr bekommt, weil bekannt geworden ist, dass er seine Leute ungerecht behandelt. "Et weer ok mool e Buuä jewese, un dat weer so e frechet, jiezjet Beest jewese, bi dem kein Knecht nich uthoole kunn" (58). So ist er darauf angewiesen, den ersten Besten einzustellen, der sich bei ihm um Arbeit meldet. In Nr. 58 ist es ein Räuber, der bei nächtlicher Gelegenheit den Bauern auszurauben trachtet. Schlimmer ergeht es dem Bauern in Nr. 90. Auch er hat seine Knechte überfordert und sie ohne Lohn aus dem Dienst gejagt, wenn sie seinen Ansprüchen nicht nachkommen konnten. Bei ihm verdingt sich der Teufel als Knecht und tut seinen Dienst zum Schaden der Wirtschaft. "Wenn he de Peerd' anspanse sull un no Holt fohre, denn spannd he se an de Hindärädä an un schlebld den Wooge riggwärts un keem nich ut ä Stell. Na, un wenn he sull up et Field pleeye gohne, denn drelld he de Zoch im un pleejd mit dene Handgrabbläsch d'n Ackä up, un he foot ant Zochiesä an. Un wenn he det Veh futtore sull, denn streid he det Futtä undä, un de Strei jeef he dem Veh to free-te" (90). In einem Streit mit dem Teufel kommen schliesslich

Bauer und Bäuerin zu Tode. Als ungerechte Behandlung empfindet es der Erzähler auch, dass bei einem Wortwechsel zwischen einer Bäuerin und ihrer Magd die zänkische Bäuerin sich ohne Berechtigung zu einer Ohrfeige hinreissen lässt (Nr.92). Die Magd verwünscht ihre Dienstherrin in einen Teufel, der auf einer Birke beim Hause sitzen muss. Nach ihrer Erlösung muss die Bäuerin noch längere Zeit das Bett hüten und kann ihren Aufgabenkreis in Haus und Hof nicht wahrnehmen. Dadurch ist der Wirtschaft ein nicht unbeträchtlicher Schaden entstanden.

Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft bedingt für jeden die Verpflichtung, im Rahmen seiner Zuständigkeit zum Wohle des Ganzen zu arbeiten. Dabei wird nicht jede Arbeit in gleicher Weise bewertet. Die Arbeit eines Dieners z.B. gilt der Bequemlichkeit der Gutsherrschaft, sie schafft also keine Werte, die für die Gesamtheit von Nutzen sein könnten. Daher sieht der Erzähler die Arbeit der Diener für wertlos an und hält die Diener selbst für überflüssige Eckensteher (vergl. Nr. 39). Noch deutlicher kommt seine Auffassung vom Wert der Arbeit in Nr. 19 zum Ausdruck. Eine künstlerische Beschäftigung findet nicht seine Anerkennung, weil der Erzähler ihren Wert für die Gemeinschaft nicht sieht und sie für unnötigen Luxus hält. Einem Grafensohn, der "sick et Mooole jelehrt" hat (19), wird entgegengehalten: "Det Bildä afmoole, dat is je to nuscht nich! Nu wascht friee, mien Junge, un de Wirtschaft eewänehme" (19).

Im höchsten Grade nutzbringende Arbeit wird jedoch in der Landwirtschaft geleistet. In zahlreichen Beispielen lobt der Erzähler den Fleiss der Bauern und der Hofleute (Nr. 82, 87, 89 u.a.). Ihre Arbeit ist darum so wertvoll, weil sie nicht in erster Linie dem Erwerb des Einzelnen, sondern hauptsächlich der Erhaltung der Landwirtschaft, also des tragenden Grundes der Gesellschaftsordnung dient. Nr. 87 deutet darauf hin, dass der Wert der Arbeit in der Landwirtschaft höher eingeschätzt wird als der Wert des Grundbesitzes schlechthin. In einem Streit mit dem Teufel um das Eigentums-

recht an seinem Grundstück führt der Bauer an, dass seine Arbeit erst den Wert des Grundstückes begründet habe und dass darum sein Anspruch auf das Grundstück grösser sei als das angebliche Eigentumsrecht des Teufels. "Herr, blieb doch bisske un seh man eerscht, wie ick mi all Doog' rackre mott, denn wascht je ok so jefällig sinn un mi det Land loote! ... Oorbeid man eerscht so veel wie ick, denn kannst ok goodet Ackäland hebbe" (87).

Mit derselben Eindringlichkeit, mit der der Erzähler den Fleiss der Bauern lobt, tadelt er auch die Faulheit und liederliche Wirtschaftsführung. So erzählt er mit deutlicher Missbilligung in Nr. 110: "Et weer mool e Buuä jewese, dee wull nuscht doone, wie in dene Kreej ligge un suupe, un so brook he sick immä mehr in Schull. De Buuä hadd oowä e hipsch Dochtä, Jretke heet se. Fär et Oorbeide weer dee ok nich. Jo, so up ä Wees hucke un sick Kränzkes in de Haa flechte, dat weer fä ehr" (110). In Nr. 112 wird ein Bauer, der zu seiner Arbeit keine Lust hat und lieber das Räuberhandwerk ausübt, von seinem Sohn in drastischer Weise von seiner Faulheit geheilt. "Von Stund an hadd de Voodä weddä Lost to sienä Vorbeit" (112).

Sein Besitz verpflichtet den Bauern zur Arbeit und damit zur Erhaltung und Förderung der Gemeinschaft. Ein Bauer oder Gutsbesitzer wird nicht nur nach der Grösse seines Besitzes eingeschätzt, sondern nach dem Wert, den seine Wirtschaft durch seine Arbeit für die Gemeinschaft erhält. Dennoch behält ein Bauer oder Gutsbesitzer seine feste Stellung innerhalb der ständischen Ordnung, solange er noch im Besitze seines Hofes ist. Die Bewertung eines Besitzenden nach dem Grade seiner Tüchtigkeit hat nur innerhalb seines Standes Bedeutung. Die Stellung eines Nichtbesitzenden kann dagegen nur nach dem Wert seiner Leistungen innerhalb der Gesamtheit der Gemeinschaft eingeschätzt werden. Entsprechend dem Wert ihrer Arbeit hebt der Erzähler die Hofleute sowie die im Dienste der Landwirtschaft und der Erhaltung der Familie tätigen Personen des Hausgesindes von den Dienern ab. Ihre Arbeit wird als not-

wendig und daher als wertvoll angesehen. Aber auch die Heimatlosen, die Pracher, Wanderburschen und Zigeuner behaupten ihre Stellung innerhalb des Gesellschaftsgefüges durch Leistungen, die der Rettung von Verwunschenen, der Hilfe Bedrängter und der Erhaltung bedrohter Besitztümer dienen. Offenbar billigt der Erzähler ihnen allein aus der Bereitschaft, ehrliche Arbeit zu leisten, ihre Stellung innerhalb des Sozialgefüges zu. Bei Wanderburschen und abgedankten Soldaten handelt es sich ohnehin um solche Personen, die aus ihrem früheren Dienstverhältnis ausgelohnt worden sind und sich auf der Suche nach einer neuen, ihrer bisherigen sozialen Stellung entsprechenden Arbeit befinden. Das Gewerbe des Prachers wird, wie oben ausgeführt, als ehrliche Arbeit angesehen.

Eine besondere Leistung, die Erlösung von Verwunschenen, die Vertreibung eines Teufels oder die Rettung eines entführten Kindes führt bisweilen zur Belohnung des Helden. Dabei ist ein bemerkenswerter Tatbestand festzustellen. War, wie in Nr. 34 und Nr. 53, an der Erlösung von Verwunschenen ein Diener massgeblich beteiligt, so wird, wenn überhaupt, eine Belohnung in Geld gegeben: "Dem Dienä jeewes ok, dat he hadd" (34). In Nr. 53 hingegen begnügt sich der Erzähler mit der gering-schätzigen Feststellung: "Na, sinn de Dienäsch doch mool bei to wat to jebruke jewese!" (53). Ist aber der Erlöser, wie in den Nummern 10, 17, 40, 41, 43, 50, 54 u.a. ein Wanderbursch, abgedankter Soldat oder ein Pracher, so tritt häufig eine Standeserhöhung ein. In Nr. 54 ist von vornherein für die Erlösung der verwunschenen Brautleute "e Buuäjehefft.... mit Kehj un Schoop un allä" (54) ausgesetzt. In den Nummern 10 und 14 wird den Erlösern ihre Belohnung zweckbestimmt zum Kauf eines Bauerngrundstücks gegeben: "... ick waa ju jeewe, dat ju sick beids e Buuägrundstick keepe kenne" (10) - "... se jeef dem (leibeigenen) Jeejä Jild, dat he sick e Buuägrundstick von keepe kunn" (14). In Nr. 50 gibt der erlöste Graf dem Wanderburschen für seine Erlösung sein zweites Schloss.

In all diesen Fällen liegt eine direkte Standeserhöhung vor, indem der Heimatlose (Nr. 10, 50, 54) oder der Abhängige (Nr. 14) auf eigenem Grund und Boden ansässig gemacht und in eine geachtete Stellung innerhalb der Gesellschaftsordnung erhoben wird. Eine indirekte Standeserhöhung liegt in den Nummern 17 und 41 vor. In Nr. 17 nimmt die Gräfin das "Pracherwief" als Kinderfrau in ihre Dienste und erzieht das Kind der Bettlerin wie ihr eigenes. In Nr. 41 nehmen die erlösten Besitzerkinder den Wanderburschen auf ihr Eigenes mit und adoptieren sein verwaistes Kind, In beiden Fällen bedeutet die Adoption des Kindes erst die eigentliche Belohnung, deren Ziel es ist, den Heimatlosen samt seiner Familie sesshaft zu machen und nach seinem Verdienst zu erhöhen. Weniger weit gehen die Erzählungen Nr. 20 und Nr. 43. Sie sprechen davon, dass die Erlöser im Hause des Erlösten geachtet und geehrt (Nr. 20) oder mit einem hohen Posten bedacht werden (Nr. 43). Dennoch liegt in beiden Fällen eine echte Standeserhöhung vor, für die der Erzähler freilich nur ungenaue Bezeichnungen gewählt hat. Diese Arten der Standeserhöhung unterscheiden sich von der in den KHM üblichen Form der Erhöhung des Erlösers durch Heirat, wie sie sich auch in den echten Märchen oder den von echten Märchen beeinflussten Erzählungen (Nr. 30, 48, 51, 52, 77, 98) der vorliegenden Sammlung findet.

Das Motiv der Heirat des Erlösers und des Erlösten findet sich auch in einigen Erzählungen des Friedrich Berjuck. Doch kann nur in einem Falle von einer Standeserhöhung gesprochen werden (Nr. 40). Bezeichnenderweise wird gerade in dieser Erzählung die Tochter der Bettlerin, die die Verwünschung bewirkt hat, zum Erlöser. Die deutliche Motivverwandtschaft mit den Märchen von treuen Hexentöchtern macht eine Beeinflussung dieser Erzählung durch die KHM wahrscheinlich.

Nicht die Leistung als solche entscheidet darüber, ob die Belohnung eine Standeserhöhung einschliessen soll. Den Ausschlag gibt allein die Würdigkeit des Erlösenden. Einer Standeserhöhung würdig ist jedoch nur, wer in seinem Stande eine anerkannt wertvolle Arbeit leistet oder geleistet hat.

Diese Anerkennung wird den Dienern versagt, sie sind in den Augen des Erzählers einer Standeserhöhung nicht würdig. Umso härter urteilt der Erzähler über die Diener, wenn sie versuchen, sich ohne Verdienst über ihre Mitmenschen zu erheben. Ihrer Herkunft nach sind Diener und Hofleute Angehörige desselben Standes. Der Unterschied in der Beschäftigung in der Gutswirtschaft gibt den Dienern kein Recht, sich besser zu dünken als ihre schwer arbeitenden Standesgenossen. Die verdienstlose Selbstüberhebung bedeutet ein Ausbrechen eines Unwürdigen aus seinem Stande und bringt die Gefährdung der Standesordnung mit sich. Am Beispiel des ungetreuen Dienerpaares in Nr. 37, das die Herrschaft ermordet, um selbst den Herrn spielen zu können, schildert der Erzähler die rechte Haltung des Fütterers, also eines Mannes des Hofgesindes, der ohne Zögern zur Erlösung des ermordeten Grafenpaares schreitet und damit die alte Ordnung wiederherstellt. Die Diener aber entziehen sich der gerechten Strafe durch Selbstmord.

4. Nicht gemeinschaftsgebundene Ethik.

a) Verhalten gegen den Teufel.

Die bisher vorliegenden Untersuchungen der Grudde'schen Märchen haben auf die Darstellung der gemeinschaftsgebundenen Ethik weit weniger Gewicht gelegt, als auf die Behandlung der erotischen Haltung und der ethischen Bewertung der Teufelsbeziehungen. Es lassen sich jedoch hinsichtlich beider Fragen nur Spuren einer Märchenethik feststellen, die nicht geeignet sind, wesentliche Schlüsse auf die ethische Haltung der Erzähler zu ziehen. Besonders der zwielichthafte Charakter des Teufelsbildes bei Friedrich Berjuck - darüber wird später noch ausführlich gesprochen werden - macht die Gewinnung echter ethischer Wertungen von vornherein fragwürdig. Auf der einen Seite ist der Teufel ein seltsamer Kobold ohne metaphysischen Charakter. Eine Beziehung zu ihm wird daher nicht ethisch gewertet; eine Warnung vor seiner Gefährlichkeit ist kein ethisches Gebot, sondern eine Binsen-

wahrheit. Andererseits trägt der Teufel deutliche Züge eines bösen Prinzips der metaphysischen Überwelt in christlichem Sinne. Aus dieser Sicht heraus bedeutet eine Teufelsbeziehung einen Verstoß gegen ein ethisches, gegen ein christliches Gebot; so wird sie auch vom Erzähler gewertet. In Nr. 10 kommt dies deutlich zum Ausdruck. Von dem Ritter, der dem Teufel seinen Kopf hatte lassen müssen, wird gesagt, "recht jeschahch em je ok, towat heft he sick mit dem Diewel injeloote" (10). Nr. 57 berichtet davon, dass ein König mit dem "Diewel Breedaschaft jemookt" hatte. In einem späteren Streit hat dann der König dem Teufel seinen Kopf lassen müssen. Nr. 19 nimmt deutlich Bezug darauf, dass die Warnung vor dem Eingehen einer Teufelsbeziehung nicht auf der Gefährlichkeit des Teufels für seinen Partner beruht, sondern in erster Linie einem ethischen Gebot entspricht, zu dessen Beachtung sogar die öffentliche Gerichtsbarkeit eingesetzt wird. Einem Doktor wird nachgesagt, "dat he mit dem Diewel tohoop heel, un so allä" (19). Die Anschuldigung ist offenbar unbegründet, jedenfalls befürchtet der Doktor nicht gerade einen Angriff des Teufels auf seine Person, sondern eine Anschuldigung vor einem irdischen Gericht. "Bruukt mi bloos noch woä een Oos to bezeije, un ick kreech denn noch up em Esel to hucke" (19).

Die Beachtung des Gebotes, sich vor Teufelsbeziehungen zu hüten, findet ihren Ausdruck in drei Vorbemerkungen, die die Gewährspersonen ihren Erzählungen vorausgeschickt haben. So heisst es in Nr. 86: "Vom Diewel weet ick nuscht, mit dem will ick mi nich mehr bekennt mooke". Noch weiter gehen die Vorbemerkungen zu den Märchen Nr. 99 und Nr. 101, die nicht aus dem B.'schen Kreise stammen. "Ja, 'Diewel', dat segg ick bloss, wielt ick hier mank fromme Minsche si. Sonstens, dat is je nich goot, 'Diewel' to segge. 'De eppäschte Herr' sull wi segge. 'Diewel', dat is eejentlich sien Keekelnoome, un wenn he dat heert, denn kimmt he vleicht noch bi ons" (99). "Et is hiede Sonnoowend oowends, da sull eejentlich nich von dem jerett waare" (101).

Diese drei Belegstellen weisen darauf hin, dass schon mit der Nennung des Namens des Teufels eine Teufelsbeziehung entsteht, die den Unvorsichtigen in Verruf bringt, etwas vom Teufel zu wissen, also mit ihm Verkehr zu halten.

Liegt in der Nennung des Namens des Teufels schon ein schuldhaftes Verhalten, so ist dies umso mehr der Fall, wenn beim Teufel geflucht wird. Mit dem Fluch entsteht zwischen dem Fluchenden und dem Teufel eine direkte Beziehung. Deutlicher als in den Berjuck'schen Erzählungen kommt dies in dem von Frau Thiel stammenden Märchen Nr. 102 zum Ausdruck. Dort ruft eine verwitwete Bäuerin den Teufel zur Hilfe. Als er erscheint und die Bäuerin eine ausweichende Antwort gibt, fährt der Teufel sie an: "Nee, sowat jiffet et hier nich. Du hest mi jeroope, segg mi wejen wat, oowä ick täwärf di" (102). Aus dieser Beziehung ist es auch zu verstehen, dass der Fluch in den Nummern 17 und 85 direkt und in Nr. 21 indirekt auf den Fluchenden zurückfällt. In Nr. 109 hat der Versuch des Räubers, sich einer Bestrafung zu entziehen, indem er den Teufel zum Zeugen seiner Unschuld anruft, für den Angeklagten schlimme Folgen.

In zahlreichen anderen Erzählungen versuchen die Märchenpersonen wiederholt, sich den Annäherungsversuchen des Teufels zu entziehen. In dieser Haltung kann jedoch nicht durchweg ein ethisches Verhalten erkannt werden; vielmehr herrscht die Angst der vom Teufel angegangenen Personen vor seiner Gefährlichkeit im rein physischen Sinne vor.

Die Angst vor dem Teufel prägt sich auch in den Versuchen aus, mit denen die vom Teufel Bedrohten sich seiner zu entledigen trachten. Gegen den Teufel sind alle Mittel recht. In Nr. 89 wird die Bekämpfung mit Zaubermitteln durchgeführt, in den Nummern 85 und 86 machen sich die Bedrohten die Furcht des Teufels vor dem Tode zu Nutze. In Nr. 93 und 97 wird der Teufel ertränkt, in den Nummern 17, 95, 96 durch Kopfabschlagen oder Ausstechen der Augen um seine Macht bzw. sein Leben gebracht. Nr. 80 erzählt von einer ausgesprochen

raubritterhaften Art, in der der Teufel ums Leben gebracht wird. Er hatte als Freier die Zusage des Grafen und seiner Tochter erhalten. Nachdem der Graf und seine Tochter in dem Bräutigam den Teufel erkannt haben, laden sie ihn zu einem Fest ein. Gäste und Knechte stürzen sich auf den Teufel. "Nu wurd de Diewel fuchtig un klaud un beet un schimpd un spicktookeld, hulp em oowä allä nuscht. De Grooofefrindschaft trossd mit em los un hung dene Diewel up" (80).

Die beliebteste Art, sich dem Teufel zu entziehen, wo er als Versucher unter Vorspiegelung angeblicher Rechte auftritt, ist die Wette. Dabei wird der Teufel von vornherein mit ungünstigen Wettbewerbsbedingungen übervorteilt. In Nr. 82 macht der Bauer den Teufel vor dem verabredeten Wettlauf betrunken, wobei der Teufel die Zeche bezahlen muss. Der Bauer selbst hält sich nüchtern und gewinnt den Wettlauf. Ähnlich täuscht der Musikant den Teufel in Nr. 94. Als Gegenstand der Wette wird ausgemacht, dass der Teufel mit dem kleinen Sohn des Musikanten um die Wette laufen soll. Anstelle des Sohnes lässt der Musikant einen Hasen aus den Windeln schlüpfen, den der Teufel nicht einholen kann. Diese letzte Art der Teufelsmärchen hat freilich schwankhaften Charakter, sie sind für die Untersuchung des ethischen Weltbildes des Erzählers von nur geringem Wert.

Freilich enthält sich der Erzähler zumeist einer ethischen Bewertung dieser Abwehrmassnahmen, ja oft klingt aus seiner Sprache eine versteckte Anerkennung für den gelungenen Betrug. Im Verkehr der Menschen untereinander würde Friedrich Berjuock ein solches Verhalten niemals billigen (vergl. Nr. 42). Dem Teufel gegenüber scheint er jedoch jedes Mittel gelten zu lassen, das geeignet ist, die Menschen vor ihm zu schützen.

b) Erotisches Verhalten.

Wie sich in den Beziehungen zum Teufel eine besondere Haltung der Persönlichkeit zeigt, so ist auch aus dem eroti-

schen Geschehen in den vorliegenden Erzählungen eine ethische Haltung zu erschliessen, wie sie dem Erzähler wünschenswert erscheint.

Wie M. Brachetti ¹⁾ in ihrer Untersuchung zur Lebensform des deutschen Volksmärchens bereits festgestellt hat, sind die Erzählungen und Märchen der vorliegenden Sammlung hinsichtlich des erotischen Verhaltens der Märchenpersonen äusserst zurückhaltend. Dass dieser Befund trügerisch ist, hat Henssen ²⁾ erfolgreich nachgewiesen. In der Tat lassen sich drei verschiedene Möglichkeiten erotischen Verhaltens ablesen, deren Bewertung in ethischer Hinsicht verschieden ist.

In allen Märchen und Erzählungen, in denen eine Heirat zwischen Erlöser und Erlöstem berichtet wird, oder die Erlösung durch eine erotische Begegnung zustande kommt, der die Heirat nachfolgt, sind deutliche Hinweise dafür vorhanden, dass die von Brachetti festgestellte "unerotische Haltung" nur in der Wahl der Darstellungsmittel zutrifft. In der Froschkönigvariante Nr. 30 beläuft sich die Zahl der Forderungen der Kröte nicht, wie in den meisten Märchen dieses Typs, auf eine oder drei, sondern steigt auf sechs an. Es ist anzunehmen, dass die letzten drei Forderungen nachträglich hinzugefügt sind, um den erotischen Charakter des Märchens abzuschwächen. Welche anderen Gründe könnten den Erzähler veranlasst haben, die Erlösung erst durch einen Kuss auszulösen, nachdem durch die Erfüllung der dritten Forderung "Wilhelminke, ick will in e Schoot" (30) bereits eine tatsächliche erotische Begegnung stattgefunden hat. Immerhin ist nicht zu entscheiden, ob der Erzähler selbst die Wunschliste der Kröte erweitert hat, oder ob auch die letzten drei Wünsche, wie das Märchen selbst, aus älterer Tradition stammen.

Die Erzählung Nr. 62 erwähnt eine Form der Erlösung, die gleichfalls nicht als unerotisch angesehen werden kann. Aus

1) Brachetti, a.a.O., S. 41 f.

2) Henssen, a.a.O., S. 16 f.

dem Charakter der Verwandlungsform entwickelt sich folgerichtig ein symbolischer Vorgang, der in der Umarmung als dem Symbol für ein erotisches Geschehen seinen Höhepunkt findet. Zugleich kommt in den gesungenen Worten des Erlösers der Wunsch einer ehelichen Verbindung mit der Prinzessin zum Ausdruck. ¹⁾ Die Erlösungsvorgänge in den Nummern 39 und 40 haben ähnlichen symbolhaften Charakter, doch vermeidet es der Erzähler, auch nur andeutungsweise auf ein erotisches Geschehen anzuspielen. Dennoch wird in beiden Fällen die Erlösung durch eine spontane und bei beiden Partnern gleichzeitige Liebesbegegnung ausgelöst (vergl. auch Nr. 77). So kann auch in diesen Fällen von einer unerotischen Haltung schlechtweg nicht die Rede sein.

Die Liebesbegegnung zwischen dem Erlöser und der Verwandlungsgestalt bzw. zwischen Erlöser und Erlöstem unterscheidet sich in ihrer Art nicht von den Liebesbeziehungen, wie sie jedem Menschen zugestanden werden. Sie sind zur Begründung einer Ehe geeignet, deren Zustandekommen in den vorliegenden Erzählungen ohnehin von dem Willen der Betroffenen letztlich abhängt. Daher enthält sich der Erzähler einer Bewertung dieser Art erotischer Vorgänge. Sie erscheinen ihm natürlich und selbstverständlich, da die Ehe als Ziel der Erlösung vorausgesetzt wird (vergl. Nr. 13 und 39).

Ganz anders jedoch ist seine Haltung gegenüber erotischen Vorgängen, denen nicht der Wille zur Ehe zu Grunde liegt. Er sieht darin den Verstoss gegen eine immanente Sittlichkeit, deren Charakter zwar nicht begründet, deren Vorhandensein aber nicht gelegnet werden kann. Hier handelt es sich wohl

1) Diese Erzählung durchbricht auch die sonst starre Vorstellung, dass das Lebensalter eines Menschen im Augenblick seiner Verwandlung stehenbleibt und die Zeit seines verminderten Daseins nicht auf sein Lebensalter angerechnet wird. Die Prinzessin ist bereits im Zeitpunkt der Geburt in einen Rosenbusch verwandelt, im Zeitpunkt der Erlösung ist sie in einem Alter, das ihr eine Heirat erlaubt. Die Feststellung, dass der Rosenbusch ständig, also auch im Winter "ganz vollä 'bleijjä Roskes'" (62) sei, soll zum Ausdruck

um eine Forderung des Erzählers nach einer Haltung des Menschen seiner eigenen Natur gegenüber. Wo gegen diese Haltung verstossen wird, hält der Erzähler mit seiner Kritik nicht zurück. So berichtet er in Nr. 73 von einer Gräfin: "Se hadd sick als Mäke schlecht jefehrt un hadd sick von eenem andre Mannsvolk e Kind vädeent" (73). In der Auseinandersetzung um das Kind nimmt der Pflegevater kein Blatt vor den Mund: "Du ool Hoor krichst se nich, du Beest, du Oos, du niedäträchtjet" (73). Hingegen lobt der Erzähler in Nr. 108 die Haltung der Magd, die von einem Grafen belästigt wird. Seinem Wunsch, sich mit der Magd zu verlustieren, entzieht sich diese mit deutlicher Ablehnung: "Hool bei de Freet un jabbel nich noch immäwech, wenn du ok all Schlechtigkeite in Jedanke fehrscht, mi wascht nich to krieje" (108). Für diese Haltung wird die Magd nach ihrer Ermordung durch Erlösung in die ewige Seeligkeit belohnt. Diese Erzählung bietet den einzigen Beleg für eine Erlösung im christlichen Sinne. Es ist bezeichnend, dass diese Form der Erlösung gerade eine "Märtyrerin der Sittlichkeit" trifft.

Die Nummern 96 und 97 sind geeignet, die Annahme zu unterstützen, dass eine anstössige Haltung gegenüber der erotischen Sittlichkeit eine Teufelsbeziehung herstellt. Nr. 96 berichtet von der jüngsten Tochter eines Grafen: "Oowä de jingst, dat weer e ganz danzrijet Wiewävolk, un värickt up de Keerdels weer se ok. De ool Groof heel se wie in de Tähne, oowä wenn se man irjend kunn, denn schleek se sick in dä Nacht rut uppe Danzbodden, un denn weer ehr ok jliekveel, ob se mit Herres oowä Knechts danzd" (96). Die Bemerkung, dass die Grafentochter "värickt up de Keerdels" sei, lässt vermuten, dass der Erzähler die Tanzlust der Grafentochter gar nicht als den eigentlichen Gegenstand der Verfehlung ansieht, dass er vielmehr hinter der Anspielung auf dieses an sich unerotische

bringen, dass das Leben der Verwandelten auch hinsichtlich ihres Lebensalters keinen Stillstand erfahren hat. Jedenfalls vermag die Durchbrechung dieser Vorstellung den erotischen Charakter des Erlösungsvorganges nur zu unterstreichen.

Vergnügen eine bedenkliche erotische Haltung verbirgt. Durch ihr Verhalten bietet die Grafentochter dem Teufel Gelegenheit, sich ihrer zu bemächtigen. Nach ihrer Flucht erzählt die Grafentochter einem Jäger, "dat se lewd un sturf fär e Danz" (96). Der Jäger erwidert darauf: "Hest du all mool mit em Diewel jedantz?..... Wacht man, di holt he noch fä dien schändlijet Lewe" (96). In der mit Nr. 96 weitgehend übereinstimmenden Erzählung Nr. 97 wird das Entstehen einer Teufelsbeziehung durch die im obigen Sinne erotisch aufzufassende Tanzlust auf die einfache Formel gebracht: "An danzäje Wie-wölks heft de Diewel leicht Ankant" ¹⁾ ²⁾ (97). Die Verbindung unsittlichen erotischen Verhaltens mit dem Entstehen einer Teufelsbeziehung geht wohl auf ein volkstümlich christliches Gedankengut zurück, das jeden sittlichen Verstoss letztlich durch das Eingreifen des Teufels zu bedrohen pflegt .

Eine dritte Art erotischen Geschehens findet sich in den Nummern 37 und 70. Beide berichten von ehebrecherischen Beziehungen eines Grafen bzw. einer Bäuerin. Jedoch sind beide Belegstellen für die Ethik des Erzählers wenig ergiebig. Nr. 70 ist eine Variante zu der Grimm'schen Fassung des Schwankmärchens vom "Armen Hildebrand". Die Übereinstimmung mit Grimm geht soweit, dass sich ein Einfluss des Berjuck'schen Weltbildes nicht feststellen lässt. Zudem vermindert der schwankartige Charakter des Märchens seine Beweiskraft. Auch die unsittlichen Beziehungen des Grafen zu der Jungfer in Nr.

-
- 1) Die erotische Auffassung des Tanzes schliesst nicht aus, dass auch noch andere Vorstellungen, etwa die einer heidnischen Götzen- oder Teufelsbeschwörung, lebendig sind. Doch fehlt hierfür jeder Beweis.
 - 2) Preussisches Wörterbuch, Sprache und Volkstum Nordostdeutschlands, Königsberg, 1935, S. 158; Ankant = Halt, Anhalt, Stütze, Rückhalt, Beziehung, Gunst, Teilnahme... De Diewel hefft kein A. an mi, keinen Anteil. Nat. Damit der Böse (Beese) kein A. hat, muss man sich bekreuzigen, in den Zwölften nicht spinnen oder mahlen, drehen oder klopfen. Opr. Der Teufel kann nur dorthin kommen, wo er A. hat.....

17 sind nicht in ihrem Charakter als eine erotische Verfehlung dargestellt. Sie dienen vielmehr zur Unterstreichung des zerrütteten Ehelebens des Grafenpaares. Doch scheint der Erzähler hier in dem Verhältnis des Grafen mit einem Hausmädchen nur eine Art Kavaliersdelikt zu sehen, während er es der Gräfin wohl sehr verübelt hätte, wenn sie den Annäherungsversuchen des Dieners nachgegeben hätte. In keiner der vorliegenden Erzählungen werden erotische Verfehlungen von Männern gerügt. Auch Nr. 108 ist keine echte Ausnahme. Hier wie in Nr. 74 kommt zu der erotischen Verfehlung des Grafen bzw. Mönches der Mord dazu, sodass nicht zu entscheiden ist, ob das Eingreifen des Teufels in Nr. 108 spezifisch auf das unsittliche Ansinnen des Grafen erfolgt. In Nr. 74 fehlt dieses Motiv, während das Eingreifen des Teufels gegenüber Mördern und anderen Verbrechern in den vorliegenden Erzählungen wiederholt vorkommt. Den Frauen gegenüber ist der Erzähler in seinen ethischen Forderungen hinsichtlich ihres erotischen Verhaltens zu keinen Konzessionen bereit. Freilich bleibt er eine Begründung für dieses ungleiche Mass schuldig.

B. Entstehen und Tilgung moralischer Schuld.

Die Untersuchung des ethischen Weltbildes des Erzählers wäre nicht vollständig, solange die Frage unterbleibt, was geschieht, wenn gegen eines dieser ethischen Gebote verstossen wird. Offenbar bedingt eine Verletzung dieser allgemein gültigen Forderungen durch jedes beliebige Mitglied der Gemeinschaft eine Schuld. Herta Sauer ¹⁾ kommt in ihrer Untersuchung des schuldhaften Geschehens in den Beisleidener Märchen zu höchst merkwürdigen Ergebnissen und Formulierungen des Schuldbegriffes, die einer näheren Beleuchtung bedürfen. Unter dem Begriff der "moralischen Schuld" fasst sie alles Geschehen zusammen, das sich in einer aktiven Verletzung der

1) Sauer, a.a.O., S. 14 ff.

ethischen Gebote darstellt. Demgegenüber glaubt sie eine "nichtmoralische Schuld" aus den vorliegenden Märchen und Erzählungen herauslesen zu müssen, die auf jedes passive Betroffenen durch ein schuldhaftes Geschehen zutreffen soll. Es liegt auf der Hand, dass der Begriff der nichtmoralischen Schuld schon in seiner Formulierung einen Widerspruch enthält, zumal Sauer den Begriff des Moralischen als umfassenden Ausdruck für moralisches, ethisches und religiöses Geschehen verwendet. Ein Verhalten, das nicht gegen Moral, Ethik oder Religion verstösst, kann nicht als Schuld begrifflich bestimmt werden. Der Zusammenhang von Schuld und Verwandlung des von der Schuld Betroffenen kann nicht geleugnet werden, doch hat Sauer übersehen, dass nur das Verhalten des Schuldigen einer ethischen Wertung unterliegt, während die Wiederherstellung der Ordnung durch Verwandlung und Erlösung ein metaphysischer Vorgang ist. Die dritte Kategorie der Sauer'schen Schuldbegriffe, die magische Schuld, ist nur ein Unterbegriff der moralischen Schuld und umfasst nur Verstösse gegen metaphysische Bereiche des menschlichen Daseins, also nur ein Teilgebiet möglicher schuldhafter Handlungen. Bei der Untersuchung dessen, was dem Schuldigen auf Grund seines schuldhaften Handelns geschieht und zur Beseitigung der Schuld zu geschehen hat, wird man also dem Sauer'schen Schuldbegriff nicht folgen können, sondern sich allein mit der Feststellung begnügen, dass ein aktiver Verstoss gegen die ethischen Forderungen schlechthin eine Schuld bewirkt.

Entgegen der Annahme Sauers besteht auch der Inhalt des Schuldbegriffes nicht darin, dass eine bestehende soziale oder metaphysische Ordnung gestört wird, sondern darin, dass durch eine Handlung ein ethisches Gebot verletzt wird. Die Störung einer Ordnung kann also nur als (sichtbare) Folge eines schuldhaften Handelns, nicht aber als Inhalt des Schuldbegriffes angesehen werden. Die vorliegenden Erzählungen weisen vielmehr zahlreiche Fälle von Störungen einer gegebenen oder notwendigen Ordnung auf, denen keine schuldhafte Handlung zugrunde liegt (Hinrichtungen); andererseits sind auch solche Fälle nicht selten, in denen in schuldhafter Weise

eine Störung angestrebt, aber nicht erreicht wird, ohne dass dadurch die Schuld des Handelnden geringer würde. Schuldhaftes Handeln bewirkt also nur für den Handelnden selbst, unabhängig von den Folgen seiner Handlung, ein "In-Widerspruch-sein" zu den ethischen Geboten. Dieser Widerspruch verlangt seine Lösung und damit die Beseitigung der Schuld.

1. Rache und Vergeltung.

Die Trennung von Schuldinhalt und Schuldfolgen hat freilich nur für die Darstellung des Schuldbegriffes Bedeutung. Die Lösung des Widerspruches zwischen der Handlung und dem ethischen Gebot wird hingegen vollkommen von der Ordnung her bestimmt, die durch die Handlung verletzt wurde oder verletzt werden sollte. Freilich genügt es nicht, dass die verletzte Ordnung wiederhergestellt wird; die Schuld bleibt unabhängig von dem Zustand der Ordnung bestehen. Zur Tilgung der Schuld ist vielmehr eine aktive Beteiligung des von der schuldhaften Handlung Betroffenen oder der betroffenen Ordnung gegenüber dem Schuldigen erforderlich. Der Schuldige ist also nicht in der Lage, von sich aus und ohne Hilfe seine Schuld zu tilgen.

In der überwiegenden Zahl der vorliegenden Erzählungen besteht die Tilgung der Schuld in der Vergeltung der schuldhaften Handlung an dem Schuldigen. Die Art der Vergeltung ist bedingt durch die Art der schuldhaften Handlung, sowie durch die Stellung des Schuldigen zu dem Betroffenen. So kann ein Verstoss gegen ein Familienmitglied auch innerhalb der Familie auf dem Wege einer direkten persönlichen Rache vergolten werden. In Nr. 55 hat ein Bauer seine Frau ermordet. Gemeinsam mit dem Hofhund rächt die in eine Fledermaus verwandelte Bäuerin den Mord. "Nu de beids uppe blinge Buuä los un schlooge em dot" (55). In Nr. 11 ist der erste Gedanke des erlösten Grafen auf die Rache an seinem Bruder gerichtet, der die Verwünschung bewirkt hat. "Wo is mien Broodä, dat Beest, deene goh ick nu täwärje!" (11). In Nr. 60 fordert die Gräfin den

Grafen auf, den Brudermord ihres Sohnes sofort durch Erhängen des Mörders zu vergelten. Der getötete jüngere Sohn ist hier nicht in der Lage, selbst die Rache zu übernehmen, also fällt die Zuständigkeit an den Grafen als Familienoberhaupt. Auch in Nr. 56 kommt die Vergeltungsbefugnis des Familienoberhauptes zum Zuge. Die zweite Frau des Königs hatte versucht, seine Kinder aus erster Ehe zu beseitigen. Eine Zigeunerin, die dabei behilflich sein soll, die Kinder zu töten, lehnt dieses Ansinnen ab und erklärt sich schliesslich nur zu einer Verwünschung der Kinder bereit. Die Schuldige bleibt jedoch die Königin allein, die den Erfolg der Tat gewünscht hat. Nach der Erlösung der Kinder führt der König selbst als Familienoberhaupt die Rache durch, indem er der Königin mit dem Schwert den Kopf abschlägt. Dieselbe Vorstellung ist auch in Nr. 16 enthalten. Ein Graf hat seine Frau ermordet und ist später auch gegen seine Tochter in schuldhafter Weise tötlich geworden, indem er sie in den Keller seines Schlosses gesperrt hat. In der Nacht erscheint nicht nur die Verwandlungsgestalt der ermordeten Gräfin, sondern auch der Grossvater des Grafen in einer schaurigen Verwandlungsgestalt und droht dem Grafen die Rache für seine Vergehen an. Die Autorität des einstigen Familienoberhauptes wirkt also auch über seinen Tod hinaus nach.

Wie stark das Gesetz der Rache an die Familienordnung geknüpft ist, zeigt Nr. 34. Graf und Gräfin, die beide in Zweitehe leben, kommen überein, ihre Kinder aus erster Ehe umzubringen. Nach der Erlösung der Kinder wird das Verbrechen offenbar. Es wird jedoch den erlösten Kindern nicht zugemutet, selbst die Rache an den ihnen übergeordneten Eltern zu vollziehen. Da das Familienoberhaupt selbst schuldig geworden ist, und eine übergeordnete Instanz innerhalb der Familie nicht vorhanden ist, fällt die Vergeltungsbefugnis an die der Familie übergeordnete Gemeinschaftsform, an den Staat.

Die beiden Erzählungen Nr. 27 und Nr. 44 ¹⁾ zeigen hinsichtlich der Sühne des Mordes zwei verschiedene Auffassungen. Während Nr. 44 unter Übergehung der Vergeltungsbefugnis des Familienoberhauptes die Stiefmutter der staatlichen Gerichtsbarkeit überantwortet, wird in Nr. 27, wenn auch abgeschwächt, die Rache des Vaters in den Vordergrund gestellt. "De Mann oowä nehm det Strick un täschmeerd sienem Wief wat. Se verbadd sick je woll bi em, un he sull se doch behoole, oowä de Mann seed: 'Nee, sowat kann ick nich als Wief jebruuke', un he joogd se wech un nehm sick e andä Wief un hadd nu Ruh" (27).

Die Strukturähnlichkeit von Familie und Bauernwirtschaft bedingt auch eine ähnliche Verteilung der Vergeltungsbefugnis in der Bauernwirtschaft. In Nr. 92 hatte eine Magd eine von der Bäuerin erhaltene Maulschelle mit einer Verwünschung vergolten. Nachdem die Magd selbst die Erlösung der verwunschenen Bäuerin bewirkt hat, ist zwar die Ordnung wiederhergestellt, die Schuld der Magd aber nicht gesühnt. Der Bauer als Oberhaupt seiner Wirtschaft jagt die Magd vom Hofe. Erst dadurch ist ihre Schuld gegen die Ordnung innerhalb der Bauernwirtschaft getilgt.

Die Vergeltung einer schuldhaften Handlung innerhalb der Familie braucht nicht notwendig in der Tötung, körperlichen Züchtigung oder Verstossung des Schuldigen zu bestehen. Nr. 21 berichtet davon, dass ein Bauer sein noch ungeborenes Kind als "dem Diewel sien Kind" bezeichnet hat. Diese Bezeichnung hat hier die Bedeutung einer Verwünschung, deren Folgen sich im Charakter des Kindes bemerkbar machen. Das Teufelskind gibt dem Bauern den Fluch zurück und rächt somit die Schuld des Vaters. Ein ähnlicher Vorgang spielt sich in Nr. 22 ab. Ein Räuber hat Frau und Kind verlassen und hält um die Hand einer Ritterstochter an. Am Polterabend erscheint die verlas-

1) Nr. 44 ist eine Variante des Runge'schen Machandelboom. Nr. 27 steht diesem Märchen sehr nahe, unterscheidet sich jedoch wesentlich im Motiv der Auffindung der Leiche. Ein Einfluss des Stoffkreises vom "singenden Knochen", Grimm 28, A.T. 780, ist wahrscheinlich.

sene Räubersfrau in Begleitung einer alten Zanzel und lässt den Räuber in einen schwarzen Hund verwünschen.

Ein Fall einer unangebrachten Rache wird in Nr. 35 berichtet. Ein Schmiedemeister war vor seinem jähzornigen Gesellen geflohen und über ein Jahr seiner Schmiede ferngeblieben. Als daraufhin der Geselle die Meisterin heiratet, ermordet der Schmied das Paar. Damit hat er das Mass seiner Vergeltungsbefugnis überschritten und wird der staatlichen Gerichtsbarkeit zugeführt.

Die Rache als eine Form der direkten und sofortigen Vergeltung einer schuldhaften Handlung ist nicht nur an den Rahmen der Familie, der Bauernwirtschaft oder des Handwerksbetriebes gebunden. Sie kann vielmehr überall auftreten, wo durch einen gegenwärtigen Angriff auf Leben oder Eigentum eines Menschen eine Schuld entsteht. In Nr. 29 verwünscht der aus seinem Grabe geraubte Graf zur Vergeltung der Leichenschändung den Räuber in einen schwarzen Bullen. Nr. 40 berichtet, dass ein König eine Bettlerin mit Hunden vom Hof hetzt und mit Schmähreden beschimpft. Die Bettlerin rächt sich, indem sie den König in einen Drachen verwünscht (ähnlich auch Nr. 54). In diesen Fällen handelt es sich um Verstösse gegen das Gebot der Achtung des Mitmenschen, ohne dass die Ordnung oder das Interesse einer Gemeinschaftsform geschädigt wurden. Dennoch kann hier von Notwehr nicht gesprochen werden, da die Verwünschungen über das zur Abwehr des Angriffs erforderliche Mass der Verteidigung hinausgehen. Es handelt sich vielmehr um eine eindeutige Vergeltung schuldhafter Handlungen, deren Ziel es ist, den Schuldigen zu bestrafen. Die Folgen der Vergeltung bilden ein Aequivalent zu Inhalt und Folgen der Schuld und stellen so den sühnenden Ausgleich wieder her.

Auch die Vergeltung einer schuldhaften Handlung mit Mitteln der weltlichen (= staatlichen) Gerichtsbarkeit dient demselben Zweck. Die Strafe hat dabei nicht den Sinn, den Übeltäter zu bessern oder den Betroffenen zu entschädigen, sondern sie zielt auf die Vergeltung der schuldhaften Handlung hin.

Daher ist es nicht verwunderlich, dass ein Tötungsdelikt wiederum mit der Todesstrafe vergolten wird (vergl. Nr. 28, 34, 44, 74, 109 u.a.). Doch werden auch andere Vergehen mit dem Tode bestraft. In Nr. 78 versucht eine Hexe, dem König ihre Tochter als die echte Braut seines Sohnes vorzustellen. Der König erkennt den Betrug und lässt die Hexe samt der Tochter kurzerhand aufhängen. In Nr. 42 lässt der König den Entführer seines Kindes von seinen Knechten köpfen.

Die Zuständigkeit der staatlichen Gerichtsbarkeit ist überall da gegeben, wo eine Rache nicht möglich ist, wo sie den Betroffenen nicht zugemutet werden kann, so wie dort, wo ausser den Interessen einzelner Personen die Ordnung des Staates und der ständischen Struktur gefährdet ist. In Nr. 35 hatte der Schmied den Gesellen und die Meisterin erstochen; da niemand vorhanden ist, der die Rache übernehmen könnte, wird der Schmied der staatlichen Gerichtsbarkeit zugeführt. In Nr. 34 kann die Rache an ihren untreuen Eltern den Kindern nicht zugemutet werden. "Am andre Dach weer grot Upruhr, denn et sprook sick rim, wat jepassiert weer. Un de Dienä un de Groofekindäkes mussde värm Keenich nu allä bezeije. Da leet de Keenich ehre Illre d'n Kopp afhaue, mank alle Minsche" (34). Nr. 33 schildert einen eindeutigen Fall von Raubmord. Zwei Waldarbeiter haben ein Försterpaar ermordet und die Ersparnisse sowie den Erlös für eine verkaufte Kuh an sich genommen. Nach der Erlösung der Förstersleute werden die Mörder überführt. "Un wie se de Ferschtäsch sehje, weere se so väschrocke, dat se bekennde, dat se se wejen dem Jild jemort hadde. Nu jliek wurde se fest jemookt un bool upjehonge" (33). Noch eindeutiger als dieser Fall beweist Nr. 109 die Zuständigkeit der königlichen Gerichtsbarkeit in allen Fällen, in denen ein Verbrechen nicht im Rahmen der Familie oder einer ähnlichen soziologischen Einheit (Bauernwirtschaft oder Handwerksbetrieb) verübt wurde. Ein Räuber hatte fortgesetzt Menschen in sein Schloss geschleppt, sie beraubt "un se denn to Dod jepiesackt" (109). Die Mehrzahl der Verbrechen schliesst die Rache eines Einzelnen aus, sie verweist die Vergeltung in den Zuständigkeitsbereich des Königs.

Das Bekanntwerden eines Verbrechens zwingt die Gemeinschaft zur Vergeltung, und die Volksmenge zögert auch nicht, dieser Verpflichtung aus eigenem Antrieb heraus unverzüglich nachzukommen. In den Nummern 33, 35 und 44 werden die Übeltäter von den erregten Volksmassen vor Gericht geschleppt. Nr. 34 erwähnt einen "grot Upruhr", durch den die Schuldigen wie die Zeugen vor das königliche Gericht gezwungen werden. Besonders anschaulich schildert die Erzählung Nr. 109 die Gefangennahme eines Räubers und seiner Spiessgesellen. Zwölf Gutsbesitzer hatten sich verabredet, den Gerüchten um den fremden Schlossherrn nachzugehen. Unter Berufung auf das Gastrecht verschaffen sie sich Zutritt zu den Räumlichkeiten des Schlosses und entdecken die Leichen der Ermordeten im Keller. "... Un se jeewe sick een Teeken, un up eens hadde se dene fremde Reibähauptmann jebunge. He wehrd sick je woll, oowä wat will eenä jejen twelf. Nu piepde de Herres no ehre Knechts, un se nehme de Reibäknechts jefange un bunge se an ehr Peerd' an un schleppde de drittiee Reibäsch vār em Kee-nich" (109). Auch in Nr. 60 lassen die Hofleute angesichts der Entdeckung des Brudermordes ihre Einstellung zu dem Verbrechen erkennen. Zwar können sie nicht selbst den verbrecherischen Grafensohn ergreifen und vor den König schleppen, da das Recht des Grafen auf Rache zunächst die Vergeltung durch die königliche Gerichtsbarkeit ausschliesst. Doch halten sie nicht mit ihren Abscheubekundungen zurück. "... un allä, wo im se rim weere, schreeje ok 'Merdä!' un speeje vā dem Siegfried ut, tom Teeken, dat se nuscht mit em jemeen hadde" (60).

Diese Belegstelle ist geeignet für den Nachweis, dass es sich in keinem Falle, wo ein Verbrecher von der Volksmenge ergriffen wird, um reine Sensationslust handelt. Diese würde sich wohl kaum damit begnügen, den Verbrecher beim Gericht abzuliefern oder andere Vergeltungsinstanzen anzuerkennen; vielmehr würde sie eine Lynchjustiz zur Folge haben, deren Einschreiten in Anlass und Ausführung von reiner Willkür bestimmt wäre. Aus den vorliegenden Erzählungen ergibt sich aber eindeutig die Tatsache, dass jeder Einzelne gehalten ist,

zu einem Verbrechen selbst Stellung zu nehmen und den Schuldigen der zuständigen Gerichtsbarkeit zuzuführen. Der Einzelne ist also nicht nur Objekt der Staatsgewalt, sondern zugleich handelndes Organ der Gemeinschaftsordnung, das selbst dort noch wirksam eingreifen kann, wo die höchste Autorität des Staates in Widerspruch zu den ethischen Geboten steht (vergl. Nr. 38).

Häufig wird in den vorliegenden Erzählungen die Vergeltung einer schuldhaften Handlung und die Bestrafung der Schuldigen in einer Weise vollzogen, die die Gesetze der menschlichen Vergeltungsbefugnisse zu durchbrechen scheinen. In Nr. 60 wird der Grafensohn für den Brudermord mit Stummheit geschlagen. Hier handelt es sich wohl um das Eingreifen übernatürlicher Mächte in eine irdische Vergeltungsbefugnis, die dem Grafen die Rache des Brudermordes aufgegeben hat. Da jedoch der Graf seinen älteren Sohn der Vergeltung zu entziehen dachte, also seiner Pflicht zur Bestrafung des Schuldigen auswich, um seinem Grundstück den Erben zu erhalten, ist das Eingreifen einer ethisch wertenden Überwelt notwendig geworden. Ein ähnlicher Fall liegt in Nr. 19 vor. Offenbar war es der königlichen Gerichtsbarkeit nicht gelungen, dem Grafen den Gattenmord nachzuweisen. Das Versagen der irdischen Gerichtsbarkeit macht auch hier das Eingreifen metaphysischer Mächte notwendig, um die Schuld zu sühnen.

Doch beschränkt sich die Vergeltung schuldhafter Handlungen durch metaphysische Mächte nicht auf die Durchführung unterlassener irdischer Vergeltungsmassnahmen, sie treten vielmehr auch dort in Erscheinung, wo die Bereiche der metaphysischen Ordnung verletzt sind. Ein Tötungsdelikt stellt zugleich einen Eingriff in die menschliche Sphäre und einen Verstoss gegen das Recht des Todes dar. Dies kommt unmittelbar in Nr. 19 zum Ausdruck. Die ermordete Gräfin verzeiht zwar dem Grafen den Mord, allein der Tod rächt den Eingriff in seinen Befugnisbereich. "Väjeewe waa ick di, oowä dissä hier wat di nich väjeewe, wielt du nich täwoode kunnst, bet he mi hold!' Un mit dem wies de witt Jestalt up so e grauwit-

tet Mannsvolksjespenst, un dat weer de Doot, un dee paggd ok foäts to un nehm en oole Groofe mit" (19). In Nr. 108 hat sich der Graf mit der Tötung der Dienstmagd gegen den Bestand der menschlichen Gemeinschaft vergangen, zugleich aber auch mit seinen unsittlichen Gelüsten gegen ein nicht gemeinschaftsgebundenes Gebot verstossen. Die Standesgenossen brechen zwar den Verkehr mit ihm ab und vergelten mit dem Ausschluss des Grafen aus ihrer Gemeinschaft den Verstoss gegen deren Bestand. Aber erst der Teufel sühnt die gesamte Schuld, indem er von seinem Anrecht Gebrauch macht und den Grafen in die Hölle nimmt. In all den Fällen, in denen nur ein Verstoss gegen metaphysische Bereiche vorliegt, die Interessen der Gemeinschaft oder ihrer Glieder also nicht von der Schuld betroffen sind, versteht sich das Eingreifen metaphysischer Mächte von selbst.

2. Verzeihung.

Eine andere Art, eine Schuld zu sühnen, liegt darin, dass der Betroffene dem Schuldigen die Tat verzeiht. Dabei schliesst die Verzeihung eine weitere Verfolgung des Schuldigen aus, vorausgesetzt, dass er die Verzeihung aller Betroffenen erwirken kann. In Nr. 16 hat ein Graf im Zorn seine Tochter in den Keller seines Schlosses gesperrt. Die ermordete Gräfin sowie der Grossvater des Grafen drohen ihm die Vergeltung an, wenn er nicht alsbald die Tochter wieder befreit und ihre Verzeihung erlangt. Die Tochter verzeiht ihrem Vater und bittet für ihn. Da weitere Interessen nicht betroffen sind, genügt die Verzeihung der Tochter. Nr. 58 berichtet von einem Räuber, der sich als Knecht bei einem Bauern verdungen hat und von zwei weissen Gestalten gewaltsam daran gehindert worden war, seinen Dienstherrn auszurauben. Nach dem missglückten Raubversuch bittet er den Bauern um Verzeihung und verspricht, künftig rechtschaffen zu leben. Zwar fehlt der Bericht, dass ihm die Verzeihung gewährt wird, doch lässt das Fehlen der Bestrafung darauf schliessen.

Die Erzählung Nr. 61 lässt wesentliche Schlüsse über die Bedeutung der Verzeihung und der vorausgehenden Reue zu. Ein Graf, der auf die Schönheit seiner Frau eifersüchtig ist, lockt sie auf den Turm seines Schlosses und lässt sie dort von zwei Hunden zerfleischen. Die Turmglocke nennt ihn einen Mörderknecht und veranlasst ihn, seine Tat zu bereuen. Die Gräfin ist mit Hilfe einer Dienstmagd wieder gesund geworden, hat aber die Sprache verloren. Erst als die Gräfin ein Kind bekommt, weicht ihre Stummheit. Dieser Umstand muss als Folge und symbolischer Ausdruck der Verzeihung angesehen werden, jedoch ist hinsichtlich des Zeitpunktes der Verzeihung einige Skepsis angebracht. Offenbar muss die Verzeihung bereits vor der Zeugung des Kindes oder spätestens mit ihr erfolgt sein; Das Bestreben, das erotische Moment abzuschwächen, hat wohl den Erzähler zu der vorliegenden ungenauen Darstellung verleitet.

In allen Fällen geht der Verzeihung die Reue, oft sogar eine Abbitte voraus. Doch führt die Abbitte nicht automatisch zur Tilgung der Schuld. Hierzu ist immer die tätige Mitwirkung des Betroffenen erforderlich. Wenn er, wie in den Nummern 20 und 27, die Verzeihung versagt, bleibt die Schuld bestehen und muss durch andere Mittel gesühnt werden.

Dritter Hauptteil:

Die metaphysische Weltordnung.

Die herkömmliche Methode der Untersuchung bekannter oder neu entdeckter Märchenstoffe hat auf die Erforschung der metaphysischen Märchenwelt einweit höheres Interesse verwandt, als sie jedem anderen Aspekt möglicher Märchenforschung zuzugestehen bereit war. So ist es nur natürlich, dass das Hauptinteresse, welches die Forschung der Grudde'schen Sammlung entgegenbrachte, sich in erster Linie auf eine Katalogisierung und Vergleichung der metaphysischen Einzelheiten spezia-

lisierte. Mit grosser Sorgfalt haben H. Sauer ¹⁾ und besonders T. Anacker ²⁾ alle Einzelheiten der Verwandlungs- und Erlösungsvorgänge sowie das Treiben des Teufels in den Grudde'schen Märchen zusammengetragen und mit modernen westfälischen Märchen der Sammlung Henssen sowie mit den Grimm-Märchen verglichen. Allein ein Mangel dieser Untersuchungsmethode ist dabei deutlich fühlbar geworden: Die Ganzheit der Märchenwelt ist verloren gegangen, und aus dem Katalog der Einzelheiten sind schlechtweg Schlüsse auf die Natur und Geisteshaltung der Erzähler nicht mehr möglich. Darum kann die vorliegende Untersuchung sich nicht einfach auf die Arbeiten Sauers und Anackers beziehen, sondern muss von einer grundsätzlich neuen Fragestellung ausgehen.

A. Die ausserirdischen metaphysischen Bereiche.

Schon die Frage nach dem Vorhandensein und der Beschaffenheit einer ausserirdischen metaphysischen Welt lässt sich nicht eindeutig beantworten. Eine Welt, die ausserhalb des Irdischen liegt und etwa durch Hinabsteigen in einen Brunnen oder durch Überwinden eines dichten Waldgürtels zu erreichen wäre, ist in den auf Friedrich Berjuck zurückgehenden Erzählungen nicht vorhanden. Dennoch werden drei Bereiche erwähnt, die offenbar ausserhalb des Irdischen liegen und einen metaphysischen Charakter haben: Der Himmel, die Hölle und das Reich des Todes. Über die Lage und Beschaffenheit dieser Bereiche äussert sich der Erzähler nicht; Angaben dieser Art wären auch für die Erzählungen selbst bedeutungslos, da das Geschehen sich ausschliesslich im irdischen Bereich abspielt und kein Lebender je von dort in das diesseitige Dasein zurückkehrt. Dennoch lassen einzelne Züge erkennen, dass der Erzähler seine Vorstellungen von Himmel und Hölle aus christlichem, wahrscheinlich protestantischem Glaubensgut herleitet.

1) Sauer, a.a.O.

2) Anacker, a.a.O.

In Nr. 108 berichtet der Erzähler von einer Dienstmagd, die für ihre Standhaftigkeit gegen das unsittliche Begehren ihres gräflichen Dienstherrn von diesem lebendig in eine Kellernische eingemauert wird. Nach ihrem Tode wird sie "täléest von eenem goode Unbekennde un uppem Kirchhoff begroowe" (108), und später heisst es: ".... de weer unschuldig, un wejen dem is det witte Licht hier. Denä Merjell jeiht et goot, dee is im Himmel" (108). Wenn dies auch die einzige Stelle ist, in der der Erzähler die Auferstehung eines unschuldig Ermordeten in den Himmel erwähnt, so ist doch anzunehmen, dass die Erzählungen Nr. 27 und Nr. 44, sowie Nr. 74 einen ähnlichen Erlösungsvorgang meinen. In diesen Nummern werden gleichfalls die unschuldig Ermordeten aus ihren Verstecken geborgen und auf dem Kirchhof begraben, doch beschränkt sich der Erzähler hier nur darauf, das Aufhören des Spuks und die Bestrafung der Mörder zu schildern.

Eine ähnliche Zurückhaltung zeigt der Erzähler hinsichtlich der Schilderung der Hölle. Nirgends wird über ihre Lage oder ihre Beschaffenheit berichtet. Man erfährt nur, dass der Teufel sie fliegend erreicht. Während jedoch die Auferstehung in den Himmel als ein rein seelischer Vorgang gedacht ist - der Leib der Auferstandenen bleibt ja auf dem Kirchhof zurück -, schleppt der Teufel seine Opfer lebendig in die Hölle. Mit grosser Anschaulichkeit berichten die Erzählungen Nr. 96, 97 und 109 u.a., wie der Teufel in seiner eigentlichen Gestalt oder als "grootä Vogel" (97) sein Opfer ergreift und es lebendig davonschleppt. Nr. 100 erzählt davon, dass der Teufel es sogar mit Zweien zugleich aufnehmen will. "In dissä Nacht nehm ick se alle beids! Det Fleeje wat je woll schwoor waare, oowä wenn du di eewä jedre Schullä eene schleist, wat et woll gohne!" (100). Eine unkörperliche Höllenfahrt scheint in den Vorstellungen des Erzählers keinen Platz zu finden. Nr. 10 berichtet, dass ein Ritter dem Teufel seinen Kopf hat lassen müssen. Weil jedoch das Recht des Teufels nicht soweit geht, dass er auch auf das Herz des Ritters Anspruch erheben könnte, muss er sich damit begnügen, seinem Opfer den Kopf abzureis-

sen, "wielte he en doch ohne Korpas nich jebrouke kunn in sienä Höll" (10). Diese Vorstellung weiss nichts von einem Fegefeuer, in dem die Seelen der Sünder geläutert werden, um später in den Himmel aufsteigen zu können. Eine Verbindung zwischen Himmel und Hölle existiert offensichtlich nicht.

Die Vorstellung von einem Reich des Todes ist wohl ein Relikt aus einer älteren vorchristlichen Zeit, in der die Sterblichen ohne Ausnahme dem Gott des Todes geweiht waren. Wie einst er, so geht in den vorliegenden Erzählungen der Knochenmann durchs Land, erlöst die Leidenden (vergl. Nr. 91), führt die Menschen nach Ablauf ihrer Lebenszeit in sein Reich und lässt dabei auch den Teufel nicht aus; denn ausser Gott ist nichts unsterblich, also muss auch dann und wann ein Teufel dem Tod folgen. Über die Lage und Beschaffenheit des Reichs des Todes geben die Erzählungen keine Auskunft, doch gilt auch hier wie in Hinsicht auf Himmel und Hölle, dass niemand, der jemals hineingelangt ist, wieder in das irdische Leben zurückkehren kann. Während Himmel und Hölle in der Vorstellungswelt des Erzählers ihren festen Platz haben, hat die Anschauung vom Reich des Todes ihren mythischen Charakter fast ganz verloren und fast nur noch symbolische Bedeutung. Das dokumentiert sich besonders in der Art, in der der Tod "up Kundschaft" (91) ausgeht. Während er in den Nummern 19, 87 und 88 sein Opfer leibhaftig ergreift und - wohl in totem Zustand - in sein Reich mitnimmt, ist in Nr. 25 davon nicht mehr die Rede. Der Teufel hat den dummen Bauern mit einem Strick an der Kirchturmspitze aufgehängt; der Ringkampf, den der sterbende Bauer mit dem "Wittrock" ausführt, ist nur noch ein symbolischer Ausdruck für den Todeskampf eines Sterbenden. Auch fehlt hier der ausdrückliche Hinweis, dass der Tod den Besiegten in sein Reich mitnimmt.

Die strenge Abgeschlossenheit der drei metaphysischen Bereiche gegeneinander und gegen die irdische Welt bedeutet nicht, dass das diesseitige Menschenleben von jenen Bereichen her unbeeinflusst bleibt. Gott, Teufel und Tod wandeln über

die Erde und erscheinen dem Menschen als Versucher, Rächer und Wohltäter und tragen zuweilen ihre Rivalitäten zum Nutzen oder Schaden der Menschen aus.

Naturgemäss beschreibt der Erzähler den Erdenwandel Gottes mit grosser Zurückhaltung. Ausser den fünf echten Legenden (Nr. 63 bis Nr. 67) erzählen nur zwei Geschichten vom "leewe Gottke". Davon ist Nr. 69 mit deutlichen legendenhaften Zügen ausgestattet. In Gestalt einer Bettlerin erscheint Gott als Versucher und straft eine geizige Bäuerin, indem er sie in einen Drachen verwandelt. In Gestalt eines Bettlers kehrt er nach einem Jahr und einem Tag zurück und hebt die Verwandlung auf. Für den ersten Teil dieser Erzählung können die Legenden Nr. 63 und Nr. 64 als Muster gedient haben. Nr. 68 trägt deutliche Züge eines Teufelsschwanks. Gott und Teufel wandern über die Welt, wobei der Teufel sich beschwert, dass die Menschen ihn ungerecht behandeln. "Ja, Herr, beseh di man dien Wilt. Allä hest fein jemookt, un du kannst ok doone wat de willst, di prohle de Minsche immä, di sinn se allä jewoge, un wenn du se tärittst, denn bedanke se sick noch hipsch anständig bi di un segge, dat du se täleest hest. Oowä ick? Mi jewe se immä! Allä wat Schlechtet is, dat hebb ick jedoone. Ick kann mooke, wat ick will, immä rietä se de Freet grot up un belke: 'Allweddä de väfluchtje Diewel'" (68). Und der "allähichste Herr" lässt sich vom Teufel anstiften, einem pflügenden Bauern das Pferd in den Graben zu werfen, mit dem Erfolg, dass der Bauer dem Teufel die Schuld gibt. Ob einer solchen Bewertung seiner Tat ist der Herr natürlich beleidigt und kündigt dem Teufel seine Begleitung auf. "Goh, Diewel, mit di goh ick nich mehr tohoop" (68). Aus beiden Erzählungen lassen sich keine befriedigenden Erkenntnisse über die Vorstellungen des Erzählers vom göttlichen Wirken auf Erden gewinnen, im letzten Falle umso weniger, als es sich um einen bekannten Wanderschwank handelt.¹⁾

1) Vergl. A.T. 841.

Ebenso wenig zufriedenstellend sind die Äusserungen, die sich auf die Tätigkeit des Todes beziehen. Freilich findet sich in Nr. 91 eine Parallele zu Nr. 68, die etwas ausführlicher die Rivalität zwischen Teufel und Tod darstellt. Hier geht es um die Frage, wer von beiden das Recht habe, die Menschen zu holen. Ein Bauer, dessen Frau seit Jahren krank liegt, entscheidet die Frage zu Gunsten des Todes. Der Teufel will seine Niederlage nicht einsehen. Im Bewusstsein seiner Körperkräfte geht er auf den Fluch eines Bauern ein, dessen Fuder auf dem schlechten Weg stecken geblieben ist. "Unde Buuä schreech: 'De Diewel loot dat Feedä tehne!'" (91). Nachdem sich der Teufel an dem steckengebliebenen Wagen müde gearbeitet hat, muss er sich noch den Spott des Todes gefallen lassen und sieht seine Unterlegenheit ein. Die beiden zuletzt behandelten Erzählungen Nr. 68 und Nr. 91 sind nicht sehr geschickt angelegt. In beiden Erzählungen steht der dumme Teufel im Vordergrund, während Gott und Tod nur einen geringeren Anteil des Interesses beanspruchen. Nr. 68 lässt eine zweite Episode vermissen, die den Herrn als eindeutigen Sieger oder wenigstens als den überlegenen Unbeteiligten darstellen sollte. In Nr. 91 sind die zwei Episoden einander inhaltlich nicht gleichwertig. Zudem vermindert der Schwankcharakter beider Erzählungen die Glaubwürdigkeit der hinter den Motiven stehenden Vorstellungen.

B. Das Teufelsbild des Erzählers.

Das grösste Interesse verwendet der Erzähler auf das Treiben des Teufels unter den Menschen. Eine Untersuchung der Erzählungen und Teufelsschwänke ergibt einen uneinheitlichen Befund. Offenbar ist das Weltbild des Erzählers hinsichtlich seiner Vorstellungen vom Teufel von zwei verschiedenen Anschauungen her bestimmt, von denen die eine der christlichen Vorstellungswelt entstammt, wie sie auch in der deutschen Volkssage zum Durchbruch kommt. Auch der Teufelsbegriff des deutschen Volksmärchens hat seinen Ursprung im christlichen

Glaubensgut und bestimmt die Teufelsmotive der Märchen fast eindeutig aus dieser Quelle. Wohl haben sich gelegentlich einzelne Züge eines vorchristlichen Dämonenglaubens der christlichen Teufelsvorstellung angegliedert, doch sind sie unter dem Einfluss des allzu starken christlichen Teufelsbegriffes so sehr überformt worden, dass sie fast vollständig ihrer ursprünglichen Eigenart beraubt wurden.

Die christliche Teufelsvorstellung des deutschen Volksmärchens zeigt den Teufel als das strafende Prinzip einer höheren Gerechtigkeit, als eine Zuchtrute Gottes zur Vergeltung irdischer Verbrechen, als den Fluch der bösen Tat. In seiner Verkörperung erscheint der schwarze Geselle - mit Hörnern und Krallen, Pferdefuss und Schwanz, einer langen Nase und "Diwelsflochten" ausgestattet - den Menschen als ein Schreckgespenst, um jeden Übeltäter in die Hölle zu schleppen. Man fürchtet ihn und hütet sich, dem Bösen ein Ankant zu geben. Dieser Sagenteufel ist das Agens einer überirdischen Gerechtigkeit, die auch das Verborgene sieht; als Teil der metaphysischen Weltordnung ist der Teufel ein echtes metaphysisches Wesen.

Die zweite Quelle der Berjuck'schen Teufelsvorstellung ist das Teufelsbild osteuropäischer und besonders baltischer Völker. In den spät christianisierten Gebieten der osteuropäischen Ordenslande hat sich eine Vorstellung erhalten, die noch deutlich vom Glauben an eine menschenfeindliche Dämonenwelt zeugt. Zwar brachte das Christentum auch hierhin den Teufelsbegriff mit, doch konnte dieser sich nicht gegen den stärkeren Dämonenglauben durchsetzen. Der Name des Teufels drang in diese Glaubenswelt ein und verdrängte vielfach die Namen und Bezeichnungen der alten Dämonen, doch blieb der Inhalt der Glaubensvorstellungen erhalten; der Teufelsbegriff wurde von ihnen aufgesogen.

Entsprechend dieser Auffassung stellt sich der Teufel in zahlreichen Erzählungen des Friedrich Berjuck als ein wesentlich harmloserer, oft gutmütiger und meist einfältiger Kobold dar, dem es ein höllisches Vergnügen bereitet, sich mit den

Menschen in Wetten einzulassen und ihnen manchen Possen zu spielen. Seine Macht über die Menschen ist gering, und wer gewitzt genug ist, kann ihn leicht übervorteilen und ihm die Lust zum Wiederkommen gründlich austreiben. Dieser Teufel wird, obwohl ein metaphysisches Wesen, nicht mehr als Träger einer Funktion der metaphysischen Weltordnung angesehen; sein Vorhandensein ist für den Bestand der Weltordnung nicht notwendig. Ausser einer gewissen Zauberkraft hat er keinen eigentlichen Bezug zu den metaphysischen Bereichen der Berjuck'schen Erzählungen. Der Glaube an ihn ist zur Nebensache geworden; er bleibt als ein willkommenes Erzählmotiv übrig, das sich in Geschichten verschiedenster Art verwerten lässt. Er ist im Grunde asozial, und doch erlebt er die Bestätigung seines Daseins nur in der Begegnung und Auseinandersetzung mit der menschlichen Gemeinschaft und ihren Gesetzen. Darum misst der Erzähler sein Treiben mit menschlichen Maßstäben, aber gerade dadurch erhalten seine dämonischen Eigenschaften vielfach nur den Charakter des allzu Menschlichen.

Eine solche Teufelsvorstellung ist im deutschen Märchen selten und findet sich dort vornehmlich in Teufelsschwänken. Hingegen findet er sich häufig im Erzählgut der östlichen Nachbarvölker. Schon Henssen ¹⁾ hat auf die Ähnlichkeit mit dem finnischen Waldteufel Hiisi hingewiesen, und die zweimal in den Berjuck'schen Erzählungen auftretende Bezeichnung "Waldteufel" (Nr. 23 und Nr. 33) verweist in der Tat auf nord-osteuropäisches Erzählgut. Auch in den Märchen der Letten und Litauer ²⁾ finden sich ähnliche Züge und Motive der Teufelsvorstellung. Schon ein flüchtiger Blick in die Sammlung Schmidt überzeugt davon, dass der Teufel vielfach die Märchenfunktionen von Wassergeistern, unterirdischen Kobolden, Riesen, Schatzträgern und Waldgeistern übernommen hat. Für eine ausführliche Darstellung dieses Befundes ist hier kein

1) Henssen, a.a.O., S. 24.

2) Zahlreiche Motiventsprechungen finden sich bei P. Schmidt, Lettische Märchen und Sagen; unveröffentlichte Übersetzungen im Besitz des Archivs für Volkskunde Marburg.

Raum; doch kann als Ergebnis festgehalten werden, dass das Teufelsbild jener osteuropäischen Völker einen ungeahnten Reichtum an Einzelzügen und Variationsmöglichkeiten birgt. Hieraus erklärt sich leicht die Vorstellung von einer Vielzahl einzelner Teufel, von denen jeder nach eigenem Willen handelt und eigenen Gesetzen folgt. Auch der Glaube, dass die Teufel wie unterirdische Kobolde ein familiengebundenes Dasein führen und wie Riesen, Hexen oder Räuber sterblich seien, dürfte hier seinen Ursprung haben. Bei der Darstellung des Stoffes wird gelegentlich auf deutliche Motiventsprechungen hingewiesen werden.

In den Berjuck'schen Erzählungen verbindet sich diese zweite Teufelsvorstellung in zahlreichen Entsprechungen mit Spuk- und Geistervorstellungen (vergl. Nr. 45 und Nr. 89); auch die nicht aus dem B.'schen Kreise stammenden Märchen Nr. 101 und Nr. 102 zeigen ähnliche Entsprechungen. Daher wird in der folgenden Darstellung der Teufelsvorstellungen zwischen dem Sagenteufel und dem Schwankteufel unterschieden werden. Diese Benennung kann freilich nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Sie findet ihre Rechtfertigung lediglich in der spezifischen Zugehörigkeit zu den einerseits der Sage nahestehenden Erzählungen, andererseits stark schwankhaften Teufelsgeschichten des Friedrich Berjuck in der vorliegenden Sammlung. Dabei wird es freilich nicht immer möglich sein, eine strenge Unterscheidung durchzuführen, denn die beiden, nach Herkunft und Bedeutung verschiedenen Teufelsvorstellungen sind im Weltbild des Erzählers nicht mehr deutlich voneinander getrennt. Ja, es scheint fast, als hätten sich beide Vorstellungen miteinander so verquickt, dass der Erzähler selbst nicht mehr zwischen ihnen unterscheidet und nur der jeweilige Stoff das Überwiegen der einen oder anderen Vorstellung bestimme.

Jedenfalls ist hinsichtlich der Teufelsvorstellung eine starke Unsicherheit des Erzählers zu verzeichnen. Die Verschiedenheiten in den Quellen der Teufelsvorstellung des Erzählers verdichten sich bei ihrer Vereinigung zu Widersprü-

chen, deren Auflösung der Erzähler unterlassen hat. Auf diese Weise wird es der Untersuchung des Stoffes oft fast unmöglich, sichere Ergebnisse über Fragen zu erbringen, die der Erzähler selbst nicht hat beantworten wollen oder können.

Es wäre unnötig darauf hinzuweisen, dass an einen solchen Teufel nicht mehr geglaubt wird, wenn nicht zahlreiche Referenten immer wieder auf einen Irrtum der Sammlerin genteilige Theorien aufgebaut hätten. Schon die Tatsache, dass die Überzahl der Teufelserzählungen der vorliegenden Sammlung - darunter auch alle, die nicht auf Friedrich Berjuck zurückgehen - einen unverkennbar schwankhaften Charakter tragen, hätte zur Vorsicht raten müssen. Ein Schwankteufel kann unmöglich zu einer "geglaubten Wirklichkeit Teufel"¹⁾ erhoben werden, und die willkürliche Behandlung und Vermischung der echten und erfundenen Motive in den Erzählungen des Friedrich Berjuck schliessen die Annahme der geglaubten Wirklichkeit aus. Der einstige Teufelsglaube ist einer unbestimmten Furcht gewichen, die nicht auf der Überzeugung von der Gefährlichkeit des Teufels beruht, wohl aber eine gelegentliche Vorsicht geboten sein lässt.

1. Funktionen des Sagenteufels.

Die Funktionen des Sagenteufels sowie die Art seines Eingreifens stehen in engem Zusammenhang mit den ethischen Vorstellungen des Erzählers. Ein schuldhaftes Verhalten der Menschen gegenüber den ethischen Gesetzen schafft eine Voraussetzung für das Eingreifen des Teufels. Der schuldhaft Handelnde gibt durch den Verstoss gegen die ethische Weltordnung ihrem strafenden Prinzip einen Anspruch, den Schuldigen wegen seiner Tat zur Rechenschaft zu ziehen. Freilich folgt auf einen solchen "Ankant" noch nicht ein mechanisches Eingreifen des Teufels. Dieses wird erst dadurch ausgelöst, dass der

1) Sauer, a.a.O., S. 112.

Schuldige eine Teufelsbeziehung herstellt, sich also dem Zugriff des Teufels selbst anbietet.

In Nr. 109 steht ein Räuber vor Gericht. Um der irdischen Bestrafung zu entgehen, ruft er den Teufel zum Zeugen seiner Unschuld an. "Mi sull foäts de Diewel hier up ä Stell hole, wenn ick de Minsche in mienem Kellä jemord hebb" (109). Zu der Schuld des Räubers ist eine Teufelsbeziehung getreten, die das Eingreifen des Teufels auslöst. Er erscheint und meldet seinen Anspruch an. Nachdem der irdischen Gerechtigkeit Genüge geschehen ist, knüpft der Teufel den Räuber vom Galgen los und schleppt ihn in die Hölle. Die Schuld der übrigen Räuber ist kaum geringer als die ihres Hauptmanns, jedoch enthalten sie sich einer Teufelsanrufung. Der Teufel kann seine Anwartschaft nicht wahrnehmen; nach Hinrichtung und unehrlichem Begräbnis hat ihre Schuld eine angemessene Vergeltung erhalten.

In Nr. 17 ist ein Graf dadurch schuldig geworden, dass er sein Kind in die Gewalt eines zwölfköpfigen Alfs verwünscht hat. Das Kind wird gerettet. Darüber gerät der Graf so sehr in Zorn, dass er in einen wilden Fluch ausbricht: "Hier sull foäts allä de Diewel hole!" (17). Nicht der Inhalt des Fluchs entscheidet über das Eingreifen des Teufels; das Zusammenreffen von Ankant und Teufelsbeziehung in der Person des Grafen gibt ihn dem Teufel in die Hand.

Die Erzählungen Nr. 21 und Nr. 110 weichen freilich von dieser Regel ab. In beiden Fällen sind die Schuldigen mit den Fluchenden identisch. Doch geht der Fluch nicht an den Ankantgebern in Erfüllung. In Nr. 110 wahrt zwar der Erzähler äusserlich das Prinzip, indem er der Bauerntochter eine Mitschuld am Verfall der Bauernwirtschaft zuschreibt - "Fär et Oorbeide weer dee ok nich" (110) -, doch bleibt der Versuch unbefriedigend. Nr. 21 dagegen lässt sogar den Versuch vermissen.

Eine Reihe von Erzählungen zeigt den Teufel, wie er bestrebt ist, seine Anwartschaft durch eigenes Dazutun in ein

Recht zu verwandeln. In Nr. 108 ist ein Graf schuldig geworden, indem er eine Dienstmagd lebendig in eine Kellernische eingemauert hat, weil sie sich seinen unsittlichen Wünschen widersetzt hatte. Der Teufel besucht den Schuldigen, indem er vorgibt, das Schloss des Grafen kaufen zu wollen. Er besichtigt das Schloss und stellt den Grafen am Tatort des Mordes zur Rede. Freilich unternimmt der Graf nichts, was eine Teufelsbeziehung begründen könnte, jedoch kann aus dem Ausgang der Erzählung - der Graf wird vom Teufel geholt - auf eine Ungenauigkeit des Erzählers geschlossen werden. Vielleicht ist aber auch schon dadurch eine wirksame Teufelsbeziehung entstanden, dass der Graf den Teufel zu belügen sucht. Nr. 106 ist geeignet, diese Annahme zu unterstützen. Dort hat ein Bauer seine Frau ertränkt, weil sie ihn einen "Luuskeknackä" genannt hat. Der Teufel erscheint in Gestalt eines Bettlers und stellt den Bauern zur Rede. Dieser leugnet zwar nicht, beschimpft aber seinen Besucher, indem er ihn einen "Klinkewippä" nennt. Unter ausdrücklicher Beziehung auf diese Beschimpfung macht der Teufel nun sein Recht geltend und befördert den Bauern in die Hölle.

Eine weitere Art einer Teufelsbeziehung besteht darin, dass ein Mädchen mit dem Teufel tanzt. Die erotisch gemeinte Tanzlust der Grafentöchter in den Nummern 96 und 97 muss als ankantgebendes Motiv angesehen werden. Der Tanz mit dem Teufel gibt diesem Gelegenheit, sich seines Opfers zu bemächtigen. In beiden Erzählungen ist das Teufelsbild schon so sehr von dem des Schwankteufels beeinflusst, dass das Motiv des Tanzes mit dem Teufel nicht mehr als die Begründung einer Teufelsbeziehung, sondern lediglich als eine Gelegenheit zur Entführung der Grafentöchter zu erkennen ist. In Nr. 96 ist es sogar fast völlig geschwunden. Die Nummern 10 und 57 schweigen über die ankantgebende Handlung der Schuldigen sowie über die Art ihrer Teufelsbeziehungen fast völlig aus. Nr. 10 berichtet lediglich, dass ein Ritter sich mit dem Teufel eingelassen und sich an einem Fräulein vergangen habe. Die Reihenfolge von Schuldhandlung und Zustandekommen der Teufelsbeziehung ist unsicher. In Nr. 57 sind die Angaben noch

knapper. Ein König hat mit dem Teufel Brüderschaft gemacht und sich später mit ihm aus unbekanntem Anlass zerstritten. Die Annahme liegt nahe, dass es sich in beiden Erzählungen um einen zeitlich vorausgehenden Teufelspakt unbekannten Inhalts handelt. Die nachfolgende schuldhafte Handlung des Ritters in Nr. 10 sowie der Streit des Königs in Nr. 57 haben dann das Eingreifen des Teufels ausgelöst.

In der Art des Eingreifens unterscheiden sich beide Erzählungen von den bisher behandelten Nummern. Während diese, mit Ausnahme von Nr. 17, darin übereinstimmen, dass der Teufel seine Opfer lebendig in die Hölle schafft (Nr. 104, 106, 108, 109) oder wenigstens den Versuch dazu macht (Nr. 96, 97), berichten die Nummern 10 und 57 übereinstimmend, dass der Teufel seinen Opfern die Köpfe abreisst und versteckt. Ob hier Einflüsse eines Spukglaubens die sonst gewahrte Regelmässigkeit durchbrochen haben, oder ob Einflüsse einer weiteren Teufelsvorstellung in diesen Erzählungen zum Zuge gekommen sind, kann aus den Äusserungen des Friedrich Berjuck nicht geschlossen werden. Die Bemerkung, dass dem Teufel nicht das Herz (Seele?) des Ritters gehört habe und dass darum der Teufel auf den leiblichen Besitz seines Opfers habe verzichten müssen, "wielte he en doch ohne Korpas nich jebruuke kunn in sienä Höll" (10), ist nicht geeignet, die Frage eindeutig zu beantworten. Sie kann ebenso gut einer fremden Teufelsvorstellung angehören wie einen Versuch des Erzählers darstellen, die Abweichung von der Regel zu erklären.

Die Art des Eingreifens des Teufels in Nr. 17 unterscheidet sich in anderer Weise vom Regelfall. Zwar bemächtigt sich der Teufel seines Opfers und schleppt den Grafen lebendig davon, doch ist aus keinem Anzeichen zu erkennen, dass damit eine Höllenfahrt gemeint ist. Allnächtlich bringt der Teufel den Grafen in sein Schloss zurück, um ihn dort spucken und nach seinem Kind sehen zu lassen. Wenn die Gespensterstunde vorbei ist, fliegt der Teufel wieder mit dem Grafen davon. Hier liegt ein ganz deutlicher Einfluss des Spukmotivs vor. Das Eingreifen des Teufels ist in seiner Art

der Notwendigkeit des allnächtlich wiederkehrenden Spuks angeglichen worden. So ist eine Erlösung des Grafen aus der Gewalt des Teufels möglich. Auch das Erlösungsmotiv gehört nicht in die Reihe der Teufelsmotive, sondern gehört dem Bereich des Spuk- und Verwandlungsglaubens an. Die Nummern 104, 106, 108, 109 und 110 wissen nichts von einer Erlösung aus der Macht des Teufels. In den Nummern 96 und 97 kann auch von einer Erlösung nicht gesprochen werden, da die Befreiung der Grafentöchter aus der Macht des Teufels nicht dem Eingreifen eines Erlösers, sondern allein einer durch magische oder physische Kräfte bewirkten Ohnmacht des Teufels zu verdanken ist. Eine Motivanalyse würde hier deutliche Parallelen zum Erzählgut benachbarter Völker des baltischen Raumes ergeben. Ebenso gehört das Teufelsmotiv in Nr. 17 in das lettisch-litauische Erzählgut ¹⁾. Doch ist hier für eine ausführliche Motivvergleichung nicht der Ort.

Der Zusammenhang der Gestalt des Sagenteufels mit dem ethischen Weltbild des Erzählers beantwortet auch die Frage, was ein Mensch tun kann, um dem Teufel zu entgehen. Das Handeln des Teufels ist an die Schuld des Menschen geknüpft, ohne sie ist ein Eingreifen unmöglich. Daher ist der beste Schutz gegen den Teufel ein Leben im Sinne der ethischen Forderungen. Zu denen gehört auch die Vorschrift, dass sich der Mensch jeder Art von Teufelsbeziehungen zu enthalten habe. Schuld und Teufelsbeziehung lösen mechanisch das Eingreifen des Teufels aus, gegen das ein Widerspruch nicht möglich ist.

2. Funktionen des Schwankteufels.

Weniger eindeutig als das Bild des Sagenteufels spiegelt sich das des Schwankteufels in den Erzählungen des Friedrich Berjuck wider. Sein Wirken steht nur in losem Zusammenhang mit den ethischen Gesetzen der Weltordnung und ist nicht wie das des Sagenteufels ausschliesslich aus ihnen zu erklä-

1) Vergl. Sammlung Schmidt, Nr. XI, 30, 13 S. 175 "Wie dem Teufel die Augen kuriert wurden."

ren. Gewiss gibt gelegentlich ein schuldhaftes Verhalten eines Menschen dem Teufel Anlass, seinen Vorteil wahrzunehmen, doch ist in der Überzahl der Fälle nur die Absicht des Teufels, einen Dummen zu finden, für sein Vorgehen bestimmend.

In Nr. 89 wird der Geiz eines Bauern vom Teufel zum Anlass genommen, auf dem Bauernhof allerhand Schaden anzurichten. In Nr. 90 nutzt der Teufel eine günstige Gelegenheit, um sich einem Bauern zu nähern. Dieser hatte seine Knechte schlecht gehalten und mit Arbeit überfordert, sodass sie ihm davonliefen und er schliesslich keine Knechte mehr bekommen konnte. Der Teufel bietet sich ihm als Knecht an, tritt in den Dienst des Bauern und richtet in der Wirtschaft allerhand Unfug an. In Nr. 87 sucht der Teufel mit einem Bauern Streit, indem er auf das Ackerland des Bauern einen Eigentumsanspruch erhebt. Dasselbe Motiv findet sich in Nr. 100 und wird durch die Nummern 99 und 101 der Frau R. als echtes Schwankmotiv ausgewiesen, freilich mit dem Unterschied, dass es sich in den Nummern 99 und 101 um einen tatsächlichen Anspruch des Teufels handelt, während die Nummern 87 und 100 die Deutung zulassen, dass die Ansprüche vorgespiegelt sind.

All diese Fälle haben wenig oder gar nichts mit einer Schuld der vom Teufel angegangenen Menschen zu tun, sie unterstreichen nur die Tatsache, dass dem Teufel jede Gelegenheit recht ist, um seines Vorteils willen sich den Menschen zu nähern.

Ebenso willkürlich wie die Gelegenheiten, mit den Menschen in Verkehr zu treten, sind die mannigfaltigen Arten des Vorgehens des Teufels, um an sein Ziel zu gelangen. Ein wesentlicher Unterschied beider Teufelsvorstellungen liegt schon in der Zielsetzung des Teufels. War das Bestreben des Sagenteufels ausschliesslich darauf gerichtet, seine Opfer lebendig in die Hölle zu schleppen, so begnügt sich der Schwankteufel häufig damit, den Menschen einen wirtschaftlichen oder leiblichen Schaden zuzufügen.

In Nr. 89 verdirbt er die Ernte eines Bauern und be-
hext die Kühe und Pferde, ohne selbst einen sichtbaren Vor-
teil zu haben. In Nr. 90 treibt er zum Ärger des Bauern in
der Wirtschaft allerhand Schabernack und erringt schliess-
lich in einer Wette den Besitz eines Eichbaums auf dem Hofe
des Bauern. Wieweit oft die Interessen des Teufels an denen
der Menschen gemessen werden, wird aus dem Anfang der Erzäh-
lung Nr. 80 deutlich: "Et weer emool e Groof jewese, un dee
hadd e orntliche Knoppe Jild un Land un een feinet Schlott,
un to dem man een inzje Dochtä..... Dat kreech een Diewel
to heere, un he docht: 'Wascht di da melde! Vleicht nimmt
se di! Denn hest e hipschet Wief, Jild un e feinet Schlott
mit Land'" (80).

Das eigentlich Teuflische an diesem Teufel sind nicht
seine Beweggründe oder sein Besitzstreben. Eine Heirat, durch
die ein unbegüterter Mann zu Geld, Schloss und Land kommen
kann und darüber hinaus ein hübsches (= liebenswertes) Weib
erringt, ist ein so erstrebenswertes Ziel, dass zahlreiche
Märchenhelden bei allen Völkern dafür Not und Gefahren auf
sich nehmen. Dagegen sind die Methoden, mit denen der Teufel
versucht, jene erstrebenswerten Güter in seinen alleinigen
Besitz zu bringen, nicht mit jenen zu vergleichen, von denen
die echten Märchen sprechen. Im Plan des Teufels, die Grafen-
tochter zu gewinnen, steckt bereits der Vorsatz, den alten
Grafen aus dem Wege zu räumen. "Is je woll noch de ool damm-
lije Groof, oowä dene täwärijst, denn is he eewä Sied" (80).

Eine solche Willkürhandlung wäre mit dem Bild des Sagen-
teufels unvereinbar. Beim Schwankteufel hingegen findet sie
sich mehrfach. In Nr. 95 holt er, ohne dass ein Ankant oder
sonst ein Grund hierfür zu erkennen wäre, des Nachts ein Pra-
cherweib, offenbar, um sich mit seinem Opfer in der Hölle zu
verlustieren. Durch ein Missgeschick kommt die Frau bei der
Höllenfahrt gleich vor der Haustür ums Leben. Der Teufel ver-
zichtet nun darauf, sein Opfer als Leichnam in die Hölle mit-
zunehmen und lässt das tote Weib liegen. Stattdessen holt er
Nacht für Nacht ein Kind nach dem andern, um sie in der Hölle

zu verspeisen. Diese vampirischen Gelüste des Teufels sind dem deutschen Märchen fremd. Dagegen liefert die Sammlung Schmidt aus dem lettisch-litauischen Raum hierfür einen Beleg ¹⁾.

Die Erzählung Nr. 95 enthält übrigens einen Versuch des Erzählers, das Bild des Schwankteufels mit dem des Sagenteufels zu vereinigen. Beim Erscheinen des Teufels fordert der Mann des Bettelweibes den Teufel auf: "Diewel, komm, nimm dat oole Wief, nimm dat oole Wief!" (95) und versucht dann nachträglich eine Art von Ankant als Voraussetzung für das Wirksamwerden seiner Verwünschung festzustellen, indem er erklärt: "Ick hebb e schlechtet Wief jehatt" (95). Freilich bleibt dieser Versuch allzu durchsichtig und macht gerade darum erst recht auf die Unterschiede der beiden Teufelsvorstellungen aufmerksam.

In Nr. 85 hingegen ist durch die technisch bessere Verwendung von Ankant und Fluchmotiv tatsächlich die Konstruktion eines Mischtyps gelungen. Der Bauer, der seine Kinder nicht zur Schule schickt, weil er den Lehrer hasst, hat durch den Verstoss gegen das Interesse seiner Kinder einen Ankant begründet. Die Fluchleidenschaft macht einen Teufel, der gerade mit seinen drei Jungen des Weges kommt, auf den Bauern aufmerksam. Ohne dass auf das ankantgebende Ereignis noch einmal angespielt wird, bemächtigen sich die vier Teufel des Bauern und seiner Kinder und schleppen sie lebendig in die Hölle. Ähnliche Mischtypen zeigen die Nummern 86, 92 u.a. Die Erzählung Nr. 45 hingegen zeichnet ein reichlich verworrenes Teufelsbild, aus dem sich keine Züge einer der beiden Teufelsvorstellungen gewinnen lassen. Es bleibt nur ein Teufel übrig, der sich in einem Holzhaus eines Grafen eingerichtet hat, "un von hier ut in veelälei Jestaltet spooke jegange weer" (45).

1) Vergl. Sammlung Schmidt, Nr. XIV, I, 18,1, S. 158 "Teufel fressen Menschen".

Auch der "Woolddiewel" in Nr. 23 scheint ein ähnlicher Spukteufel zu sein. Seine Funktion in der vorliegenden Erzählung ist nicht recht einsichtig; ein eigenes Interesse, das ihn zum Komplizen des Drachenprinzen bei der Entführung der Königstochter macht, ist nicht festzustellen. Die Rolle, die ihm bei dem Unternehmen zugedacht ist, ist vollkommen überflüssig, da der Drache die Entführung in allen Einzelheiten auch allein durchführen könnte. Dennoch bemerkt der Erzähler, nachdem der Entführungsversuch gescheitert ist: "De Diewel kunn mit lankä Nees afteene" (23). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, als Beweggrund des Waldteufels für die Teilnahme an einem Unternehmen, das er selbst als unanständig bezeichnet, die Lust an Schabernack und üblen Streichen anzunehmen.

Vielfältig wie die Interessen und Beweggründe des Teufels, sich mit den Menschen einzulassen, sind auch seine Methoden und Kniffe, mit denen er seine Ziele verfolgt. Häufig erscheint er in seiner wirklichen Gestalt und versucht, seinem Partner in einer Wette den Gegenstand seines Interesses abzugewinnen (Nr. 90; Nr. 100). Wo er darauf aus ist, ein Weib zu gewinnen, bedient er sich gern einer vornehmen Verkleidung und eines wohlklingenden Namens (vergl. Nr. 86), spiegelt den Besitz von Reichtümern vor (vergl. Nr. 80, 86) und stellt der Braut in Aussicht, dass sie nicht mehr zu arbeiten brauche. In Nr. 86 wird seine wahre Natur bald erkannt und ihm die Braut verweigert. Unter Androhung von Gewalt und Berufung auf das ihm gegebene Wort und den Wortbruch des Bauern versucht er nun sein Recht geltend zu machen. "'Nu is jechoch', brilld de Diewel, 'jiffst mi de Merjell nich, denn nehm ick se mi, det Anrecht hebb ick to dem, wielt du se mi väsprooke hest. Un di, du Buuäoos, eewäfehr ick in de Hell, wielt du dien Wort nich jechoole hest'" (86). Damit erreicht er tatsächlich eine Gelegenheit, durch Erfüllung einer Aufgabe - er soll einen wütenden Bullen bändigen -, sein Recht zu bekräftigen.

Teufelswette, Lösung eines Rätsels oder einer Aufgabe sind echte Motive des Teufelsschwanks. In anderen Fällen bedient sich der Teufel seiner körperlichen Überlegenheit, um sich seines Opfers zu bemächtigen. (Vergl. Nr. 25, 84, 95 u.a.). Dabei fragt er wenig nach seinem Recht und greift zu, wo sich eine Gelegenheit bietet. Zuweilen nimmt er auch eine Verwandlungsgestalt als "Silwäne Schlang" (45), grosser schwarzer Hund (Nr. 89) oder grosser Vogel (Nr. 97) an, um als Spuk, Schreckgespenst (Nr. 89) oder gewalttätiger Entführer (Nr. 97) sein Wesen zu treiben. Nr. 103 berichtet von einem "Diewel in Kindsjestalt". Offenbar handelt es sich hier um eine Wechselbalggeschichte, wie sie in der ostpreussischen Volkssage von unterirdischen Kobolden häufig ist. Dasselbe Motiv findet sich auch in Nr. 21, wo es freilich durch das Fluchmotiv begründet und in einen anderen Zusammenhang gerückt wird.

3. Abwehr und Bekämpfung des Teufels.

Während das Eingreifen des Sagenteufels durch die Gesetze der Weltordnung bestimmt und unwiderruflich ist, stehen dem Menschen zur Abwehr und Bekämpfung des Schwankteufels zahlreiche Mittel zur Verfügung. In der Angabe dieser Mittel schweift die Phantasie des Erzählers in einem Spielraum, der sich von der primitiven Anwendung von Gewalt bis zu magischen, auf altem Volksglauben beruhenden Zaubermitteln erstreckt.

In Nr. 80 hat der Graf den Teufel, der als Freier seiner Tochter das Eheversprechen erhalten hat, zu einer Gesellschaft geladen. Der Teufel geht auch in die Falle; bei seinem Erscheinen stürzen sich die Freunde des Grafen auf den Teufel und schleppen ihn trotz heftiger Gegenwehr zum Galgen. Dort wird er wie ein gemeiner Dieb oder Räuber gehängt. Doch auch seiner teuflischen Natur wird Rechnung getragen. Ein "klooker" Mann bewirkt mit Zauberei, "dat de Diewel nich mehr int Lewe kunn" (80). In Nr. 86 hatte der Teufel schon beim ersten Versuch, die Grafentochter zu entführen, im Kampf mit einem

Adler ein Auge verloren. ¹⁾ Beim zweiten Versuch ist er dadurch stark behindert, und er findet nicht den kürzesten Weg über das Wasser. Seine Kräfte lassen rasch nach, "denn eewä Wootä fleeje, dat schwächt dem Diewel jewaldig" (96). Er muss sein Opfer fallen lassen und stürzt selbst in den See, wo ihn die Schlosswache findet und übel zurichtet. Dabei wird ihm auch das andere Auge ausgestochen, er wird vollends machtlos und ertrinkt.

Dasselbe Motiv, wenn auch stark abgewandelt, findet sich in Nr. 17. Die Bettlerin, die schon zuvor das Grafenkind aus der Gewalt eines Alfs errettet hat, befreit auch den Grafen aus der Gewalt des Teufels. Zu diesem Zweck bestreicht sie ein langes Messer mit Kräutersaft, "un mookt ehr Zanzelei" (17). Als der Teufel den Grafen in der Gespenstersunde ins Schloss bringt, sticht sie mit dem so vorbereiteten Messer dem Teufel die Augen aus, sodass er zurücktaumelt und den Weg zurück ins Schloss nicht mehr findet. ²⁾

In Nr. 92 halten sich List und Gewalt die Wage. Um den Teufel von seinem Apfelbaum zu vertreiben, nutzt der Bauer die Nacktheit des Teufels und die kalte Jahreszeit geschickt aus. Unter dem Vorwand, er habe ihm ein warmes Kleid mitgebracht, lockt er den Teufel in einen Sack, sichert ihn mit einem Kreuzknoten und ertränkt den so gefangenen Teufel in einem Wasserloch. In anderer Weise versteht es die Magd in Nr. 88, die Dummheit des Teufels zu seiner Bekämpfung auszunutzen. Sie hört sich die Schmeicheleien des Teufels an, lässt sich auf eine scherzhafte Unterhaltung ein und reizt den Teufel solange, bis er tut, was sie will. Danach ist es nicht mehr schwer, den Teufel auf den Apfelbaum bei der Kalkgrube zu locken und den gewünschten Erfolg - seinen Ab-

-
- 1) Geschichten vom einäugigen Teufel finden sich wiederholt in der Sammlung Schmidt Nr. XI, 30, 13, S. 175 u.a.
 - 2) Märchen und Schwänke vom geblendeten Teufel sind im lettisch-litauischen Raum nicht selten. Bei Schmidt findet sich eine deutliche Variante zur Bekämpfung des Teufels in Nr. 17 (Sammlung Schmidt, Nr. XI, 30, 13, S. 175).

sturz in die Grube - zu erreichen. Mit viel List weiss sich der Spielmann in Nr. 94 den Teufel wenigstens vorübergehend vom Halse zu schaffen. Nachdem ihm der Teufel die blinden Augen "trecht"gemacht hat, "dat he nu ganz richtig sehne kunn" (94), erkennt der Spielmann die Gefahr dieser Begegnung. Er geht zum Schein auf den Wunsch des Teufels ein, das Geigenspiel zu lernen und sinnt auf ein geeignetes Abwehrmittel, während der Teufel sich auf der Geige versucht. Unter dem Vorwand, er wolle dem Teufel die Finger zum Geigenspiel tauglich machen, spaltet er einen Baum und lässt den Teufel die Finger in den Spalt stecken. Danach entfernt er den Keil, sodass der Teufel gefangen ist und in der Spitze des Baumes mit dem Winde hin- und herschwankt. Zuvor hatte der Spielmann sich dem Teufel unter dem Namen "Ick Silfst" vorgestellt, sodass der Gefangene auf die Frage seiner Genossen, wer ihm diesen Schaden getan habe, nur antworten kann "Ick Silfst". Als später der wieder befreite Teufel den Spielmann zur Strafe in die Hölle schleppen will, erreicht dieser es, dass das Recht des Teufels durch eine Wette überprüft werden soll. Es wird ein Wettlauf verabredet, aber statt selbst zu laufen, schlägt der Spielmann vor, sein nur wenige Tage alter Sohn solle für ihn die Wette austragen. Allein aus den Windeln schlüpft ein Hase, den der Teufel nicht einholen kann.¹⁾

Die Teufelswette zur Bestätigung oder Entkräftung eines Anspruchs des Teufels ist ein weithin verbreitetes Märchenmotiv. In den vorliegenden Erzählungen hat es jedoch vielfach seinen ursprünglichen Charakter als Teil eines Teufelpaktes eingebüsst und tritt häufig nur als reines Schwankmotiv auf (vergl. Nr. 79, 82), um den dummen Teufel zu betrügen. In Nr. 86 gibt der Bauer dem Teufel auf, einen wütenden Bullen zu bändigen, hält sich aber selbst nicht an die Abmachung, im Falle des Gelingens den Anspruch des Teufels anzuerkennen.

1) Dieses echte Märchen ist nicht nur in Ostpreussen oder im baltischen Raum zu Hause. Zum Motiv des Einklemmens der Finger vergl. Grimm 4, Grimm 114. Im ostpreussischen und baltischen Raum ist das Märchen von Perkon, dem Teufel und dem Zimmermann beheimatet.

In Nr. 90 gewinnt zwar der Teufel die Wette, doch bringt der Gewinn des Eichbaumes vor dem Hause des Bauern dem Teufel keinen wesentlichen Vorteil gegenüber dem Wettpartner. In Nr. 100 wird der Ablauf der Wette durch einen in den verabredeten Bedingungen nicht vorhergesehenen Zwischenfall gestört. Als der Teufel beim dritten Versuch, die Frau des Jägers zu entführen, sich in der Schlafkammer des Jägers unter dem Bett versteckt, wird er von dessen Hund in schwere Bedrängnis und Lebensgefahr gebracht. Erst als er verspricht, von seinem Recht zurückzutreten und die weitere Verfolgung der Wette aufzugeben, befreit ihn der Jäger aus seiner misslichen Lage. Nur in den beiden von Frau R. stammenden echten Märchen Nr. 99 und 101 ist das Motiv der Teufelswette unverfälscht erhalten.

Gelegentlich kann dem Menschen aus der Feindschaft zwischen Teufel und Tod eine willkommene Hilfe gegen den Bösen erwachsen. Zahlreiche osteuropäische Märchensammlungen berichten von einer Rivalität zwischen Teufel und Donnergott ¹⁾. Es ist naheliegend, in der Feindschaft zwischen Teufel und Tod einen Rest dieser Vorstellung zu vermuten, freilich ist bei Friedrich Berjuck hiervon nur eine jämmerliche Todesfurcht des Teufels übrig geblieben. In Nr. 88 ereilt der Tod den Teufel, als dieser in der Kalkgrube des Bauern steckt und von den Knechten übel geschlagen wird. Das Eingreifen des Todes befreit den Bauern von dem unwillkommenen Apfeldieb. Auch in Nr. 87 vollendet das Eingreifen des Todes die Bemühungen des Bauern, seinen Besitz gegen den Teufel zu verteidigen.

Während jedoch in diesen Erzählungen das Erscheinen des Todes und sein Vorgehen gegen den Teufel vom Willen des Menschen unabhängig ist, zeigen die Erzählungen Nr. 85 und Nr. 86, dass auch der Mensch die Feindschaft zwischen Tod und

1) Darüber berichtet ausführlich J. Balys, Donner und Teufel in den Volkserzählungen der baltischen und skandinavischen Völker; Sonderabdruck aus "Tautosakos Darbai, Bd. VI, 1939.

Teufel zur Vertreibung des Bösen ausnutzen kann. Die Bäuerin, deren Mann und Kinder am Tage von vier Teufeln geholt worden sind, rechnet damit, dass der alte Teufel bei Nacht auch sie holen werde. Als er wirklich kommt, tritt sie ihm in einem langen weissen Sterbehemd gegenüber "un schreech: 'Diewel, tākennst mi? Ick si de Dod!'" (85). In panischer Angst rennt der Teufel davon und verzichtet darauf, die Bäuerin zu holen. Ganz ähnlich verhält sich der Bauer in Nr. 86. Wider Erwarten scheint es dem Teufel zu gelingen, die ihm gestellte Aufgabe zu lösen und den wütenden Eullen des Bauern zu bändigen. Da kommt dem Bauern der rettende Gedanke: "De Minsche vätelle je immä, dat de Diewel värm Dod Angst heft. Wascht Dod speele" (86). Bekleidet mit einem weissen Laken, mit einer Sense über der Schulter, tritt er dem Teufel gegenüber und singt ihn mit "hohlä Stemm" an. Damit erreicht er denselben Erfolg; der Teufel reisst aus, um nie mehr wiederzukehren.

Eine dritte Möglichkeit zur Bekämpfung des Teufels bietet sich in der Anwendung zauberkräftiger Mittel. Unter den gegen den Teufel wirksamen Pflanzen wird immer wieder die Birke genannt. In Nr. 97 verliert der Teufel einen grossen Teil seiner Macht, als er über ein Waldstück fliegt, dessen Bestand stark mit Birken durchsetzt ist. In Nr. 100 lehnt es der Teufel ab, sich vom Jäger ein Waldstück zuteilen zu lassen, da er fürchtet, mit dem "Barkegrund" betrogen zu werden. In Nr. 87 geht ein Bauer mit dem Teufel in den Wald, um Holz zu fahren. Das schwache Pferd bringt den hochbeladenen Wagen nicht von der Stelle, sodass schliesslich der Teufel den Wagen ziehen muss. Aber seine Kräfte nehmen rasch ab, weil der Bauer Birkenholz geladen hat. In Nr. 89 werden zur Bekämpfung des Teufels "dree Händkes voll Barkeweede" verwendet. In Nr. 103 rät eine Zigeunerin, das Kind in Teufelsgestalt mit einer Birkenrute zu schlagen, um seine wahre Natur zu offenbaren. Da es ein Teufelskind ist, zerfällt es unter den Schlägen zu Asche. In Nr. 93 sollen "dree Bessens von richtje Barke", kreuzweise auf die Schwelle gelegt, gegen das

Eindringen des Teufels schützen. "Denn allä, wat vom Diewel is, dat kann kein Bark nich liede" (92). ¹⁾ Nächst der Birke gilt wohl das Johanniskraut als besonders wirksam gegen den Teufel (vergl. Nr. 83, Nr. 89), aber auch blauer Tarent (Nr. 89) und der Saft vom Teufelszwirn (Nr. 95) werden als Abwehrmittel genannt. Der Flachs als Mittel zur Bekämpfung des Teufels tritt nur versteckt auf. Nr. 93 erwähnt ihn in Form einer "linksch jedrellt Pitsch, mit denä vädreecht de Diewel keine Hei". Nr. 95 berichtet ferner, dass ein wirksamer Schutz gegen das Eindringen des Teufels darin besteht, dass sämtliche Tür- und Fensterritzen mit Bienenwachs verstopft werden. Den Zorn des Teufels kann man dadurch besänftigen, dass man ihm Eier (Nr. 90) oder Eierkuchen und Schnaps anbietet. Denn "Eiäflinse frett de Diewel fä sien Lewe jeern" (95).

Neben diesen pflanzlichen und tierischen Mitteln sind auch einige Naturgewalten gegen den Teufel wirksam. Unter ihnen steht an erster Stelle das Wasser. In Nr. 96 lässt der Graf seine Tochter zum Schutz gegen die Teufelsbedrohung in ein rings vom Wasser umgebenes Schloss bringen, "denn de Groof wusdd, dat de Diewel vä Wootä Angst hadd" (96). Zwar gelingt dem Teufel das Eindringen, doch vereitelt schliesslich die Kraft des Wassers den Versuch, das Mädchen zu entführen. Auch in Nr. 97 wird der Teufel, nachdem er im Schlosskeller gefangen ist, mit Hilfe des Wassers endgültig unschädlich gemacht. Als der "klooke Mann" keinen Rat mehr weiss, wie der Teufel aus dem Keller zu vertreiben sei, kommt dem Grafen der rettende Gedanke; "Ei wenn wi dene Diewel väseepe michte? Ick hebb jeheert, dat he Wootä nich standhoole kann" (97). So lässt er den Keller durch einen Graben vom nahen See her unter Wasser setzen, sodass der Teufel ertrinkt.

1) Die Bedeutung der Birke im Volksglauben ist allgemein bekannt. Als Märchenmotiv findet sich ein Schlag mit einem Birkenzweig, häufiger mit einem Ebereschenknüttel zur Bekämpfung des Teufels in zahlreichen baltischen und finnischen Märchen.

Dass damit nicht der physische Vorgang des Ertrinkens gemeint ist, zeigt ein Vergleich mit den Nummern 93 und 95. In Nr. 93 ist der Teufel samt dem Pfluge in eine mit Wasser gefüllte Kuhle geraten. Obwohl der schwere Pflug an ihm hängt, vermag sich der Teufel noch drei Tage über Wasser zu halten. In den drei folgenden Nächten erlangt er um Mitternacht seine teuflische Gewalt wieder, die ihn befähigt, doch noch sein Opfer zu verfolgen. Auch Nr. 95 erwähnt das Ertränken des Teufels nicht. Nachdem ihm der Kopf abgeschlagen worden ist, werden Kopf und Rumpf in eine Sumpfgrube geworfen. "Ja, oowä de Diewel jing nich undä, he schwemmd rim un zabbeld, un dä Kopp schwemmd ok, immä det Muul in ä Hicht, un schimpd un spicktookeld" (95). Als schliesslich der katholische Pfarrer erscheint, um den Teufel mit Zanzelei unschädlich zu machen, gibt der Teufel unmissverständlich zu erkennen, dass ihm der Aufenthalt im Wasser äusserst unangenehm ist. "Fang bloss nich noch an to jabble, mi is all so hier nich goot" (95). Berücksichtigt man ferner, dass der Anlass zum Sturz des Teufels ins Wasser in Nr. 93 eine Verwünschung des Bauern war, die darauf abzielte, den Teufel unschädlich zu machen, so erkennt man unschwer, dass das Wasser das geeignetste Mittel gewesen ist, den Teufel zu bannen. In den Nummern 81, 92, 93 und 95 kommt übereinstimmend zum Ausdruck, dass der Teufel aus eigener Kraft das Wasser nicht verlassen kann. Er ist, auch wenn er auf rein mechanischem Wege ins Wasser gelangt ist, an diesen ihm so unbehaglichen Ort gebannt, das Wasser entzieht ihm seine übernatürlichen Kräfte, deren Verlust für den Teufel gleichbedeutend mit dem Tode ist. Einen Teufel, der im Wasser wohnt und die Rolle eines Wassergeistes spielt, kennen die Erzählungen des Friedrich Berjuck nicht.

Eine einzige Erzählung, Nr. 90, erwähnt das Feuer als Mittel zur Bekämpfung des Teufels. Ein Bauer hat in einer Wette mit dem Teufel an diesen eine auf seinem Hof wachsende Eiche verloren, auf der sich der Teufel nun aufhält. Dem Bauern wird diese Nachbarschaft lästig, und er versucht, den

Teufel damit zu vertreiben, dass er rund um die Eiche Holz und Stroh aufschichtet, es in Brand steckt und damit einen Feuerkreis bildet. Dahinter steht die Vorstellung, "dat up en Steed de Diewel nich mehr triggkooome kunn, wenn det Fieä reewäjäegange weer" (90). Wider Erwarten bleibt jedoch der Versuch erfolglos, und erst einem Wanderburschen, der mit einer brennenden Pechfackel die Eiche erklettert und damit in den Bereich des Teufels eindringt, gelingt es rein mechanisch, den Teufel in Brand zu setzen, sodass er verbrennt.

Neben diesen der Natur entlehnten Mitteln der Teufelsbekämpfung berichten die Erzählungen des Friedrich Berjuck von besonderen Abwehrmassnahmen, deren Ursprung nicht im naturmagischen Bereich zu suchen ist, sondern sich auf christliche und heidnische Glaubensvorstellungen gründet. Ihnen im Einzelnen nachzugehen und ihre tiefere Bedeutung zu untersuchen, würde am Ziel dieser Arbeit vorbeiführen oder ihren Rahmen sprengen. Eine kurze Darstellung des Befundes mag genügen. Es ist ein bekanntes Element des Volksglaubens, dass eine mit der linken Hand ausgeführte Tätigkeit, der links gedrehte Flachs oder der links geknüpfte Knoten eine besondere Wirkung haben. In den vorliegenden Erzählungen spiegelt sich dieser Volksglaube in der Erwähnung der links gedrehten Peitsche und des Linksknotens (beide Nr. 93) wider. Um den Teufel zu bekämpfen, veranlasst der Bauer ihn, sich an Stelle des lahmen Pferdes vor den Pflug zu spannen. In das Zuggeschirr hat der Bauer zuvor zahlreiche "linksch vädrellde Knoppes" geschlungen, die ein Entweichen des Teufels aus dem Geschirr unmöglich machen. Zusätzlich schlägt der Bauer ihn mit einer links gedrehten Peitsche, "mit denä vädreecht de Diewel keine Hei" (93). Ähnlich ist auch der Vorgang zu verstehen, der in Nr. 87 geschildert wird. Da das Pferd des Bauern den mit Birkenholz beladenen Wagen nicht von der Stelle bringt, spannt sich der Teufel selbst in das Geschirr, während der Bauer mit einer Peitsche auf ihn einschlägt. Zwar fehlt die Erwähnung besonderer Knoten im Zuggeschirr und der links gedrehten Peitschenschnur, doch ist aus dem Ausgang

der Erzählung unschwer zu schliessen, dass hier nur ein Motivschwund vorliegt, wie er auch aus Nr. 102 abgelesen werden kann. Dieses nicht von Friedrich Berjuck stammende Märchen berichtet von der Herstellung eines eigens für den Teufel bestimmten Zuggeschirrs. Hierzu verwendet die Bäuerin ein besonderes links gedrehtes Garn und knüpft ausserdem zahlreiche Kreuzknoten hinein, die ein Entweichen des Teufels unmöglich machen. Bezüglich der Peitsche fehlt jedoch die Erwähnung des links gedrehten Garns.

Der Kreuzknoten als Mittel zur Bannung des Teufels ist auch Friedrich Berjuck bekannt. In Nr. 92 benutzt ihn der Bauer, um ein Entweichen des im Sack gefangenen Teufels zu verhindern. Ob jedoch Friedrich Berjuck unter dem "Kriezknoppe" einen auf besondere Art geschlungenen Knoten versteht oder, wie bei Schmidt Nr. XI, 30, 13 S. 175 ausführlich berichtet wird, einen gewöhnlichen Knoten meint, auf den mit Kohle ein fünfstrahliges Kreuz gemalt ist (Pentagramm, Drudenfuss), kann nicht entschieden werden.

In Nr. 93 ist davon die Rede, dass drei Besen aus Birkenreisern zur Abwehr des Teufels in Kreuzform auf die Schwelle gelegt werden sollen. Es ist ebenfalls unsicher, ob hier eine willkürliche Verwendung der Dreizahl vorliegt, oder ob der Erzähler dabei an eine besondere Form des Kreuzes, etwa eines fünfstrahligen Pentagramms oder des Doppelkreuzes der russischen Kirche gedacht hat. Hingegen ist die Anweisung, der Bauer solle die Keile, die das Gefüge eines Pfluges zusammenhalten, so verdrehen, dass sie quer zum Gestänge stehen, eindeutig als die Verwendung des kirchlichen Kreuzsymbols anzusehen.

Als ein besonderes Mittel, sich gegen das Eindringen des Teufels zu schützen, erwähnt der Erzähler die "Diewelschlinge". "Dee motte in dree Nächte hindänandä jemookt waare, un jedä Schling mott dreemool jeschlunge sinn, dat de Knoppes nich upgohne" (97). Mit diesen Teufelsschlingen werden Türen und Fenster so gesichert, dass der Teufel sich in

ihnen verfangen muss. "Denn Diewelsschlinge tawärje em... Diewelsschlinge sinn so, wenn he in een jeroot, tehne de andre beids ok to. Un een Poor Diewelsschlinge besteiht im-mä ut dree Stickä" (97).

Eine weitere Methode, den Teufel zu bannen oder zu vertreiben, besteht darin, dass sich die Bedrohten mittels zauberkräftiger Worte gegen den Teufel wenden. In Nr. 89 erscheint der Teufel allnächtlich in Gestalt eines grossen Hundes im Stall eines Bauern, um das Vieh und die Pferde zu bezanzeln. Auf den Rat eines Bettlers versteckt sich der Bauer im Stall und erwartet, gesichert durch einen Beutel mit Johanniskraut, blauem Tarent und einem dritten nicht näher genannten Zauberkraut, das Erscheinen des Teufels. Nach der Anweisung des Bettlers tritt er dem Teufel entgegen und singt ihn mit einem Bannvers an. Der Text des Verses hat freilich nichts Magisches an sich, er stammt aus der Reimschmiede des Erzählers. Dennoch wird die Bedeutung eines Bannverses aus der Wirksamkeit erhellt, die ihm in der vorliegenden Erzählung zugesprochen wird. Der Teufel ist mit diesem Vers an den Boden gebannt und seiner Fähigkeit beraubt, sich von der Stelle zu rühren. Die weitere Vertreibung des Teufels geschieht ebenfalls mit Hilfe eines gesungenen Verses, in dessen Text dreimal der Name des Teufels in verschiedenen Umschreibungen genannt wird. Die Wirksamkeit des Verses liegt in der dreifachen Nennung des Namens. Dazu bemerkt der Erzähler ausdrücklich: "Da weer up eens de Diewel wech, denn in dem Jesang hadd de klook Mann dreemool sienne Noome jenne: Diewelswicht, Hellesehn un Schwartä Jesell. Na, un dat vädreecht kein Diewel nich" (89). Unterstützt wird die Wirksamkeit der dreimaligen Namensnennung durch Schlagen des Teufels mit drei Händen voll Birkenruten. Einen ähnlichen Vorgang der Festmachung des Teufels berichtet Nr. 45. In dem gesungenen Vers wird dem zu bannenden Teufelshund gewünscht, er solle gleich stark die Gicht bekommen und keinen Fuss rühren können. Dieser Erfolg tritt auch ein, die weitere Bekämpfung des Teufels wird durch Erstechen des fest-

gemachten Hundes vollzogen. In Nr. 93 erfolgt die Bannung des Teufels auf eine mehr realistische Weise. Der Bauer hat den Teufel veranlasst, den Pflug zu ziehen. Als die Pflügenden in die Nähe des Wasserloches kommen, verwünscht der Bauer den Teufel dort hinein: "O Diewel, hool du et Muul,/ Fohr du leewä in de Kuul" (93). Zur Bekräftigung seiner Verwünschung gibt er ihm einen Schlag mit der links gedrehten Peitsche. "Da reet de Diewel mit Jewalt un strompeld mit dä Zoch in de Kuul" (93). Es ist nicht zu entscheiden, ob die Verwünschung allein ausgereicht hätte, den Teufel in das Wasserloch zu bringen; zweifellos hat jedoch der Schlag mit der Peitsche, der die Macht des Teufels vermindert, eine verstärkte Wirksamkeit des Bannverses zur Folge. Die Kraft der Verwünschung wird noch unterstrichen durch die Bitte des Teufels, der Bauer solle ihn doch wieder aus dem Wasserloch herauswünschen. Ohne die Aufhebung der Verwünschung ist der Teufel fest an den Ort gebannt und kann ihn ohne Willen des Verwünschenden nicht oder nur um Mitternacht für eine Stunde verlassen.

Diese letztere Auffassung stellt jedoch eine Ausnahme dar. In sämtlichen Geschichten und Märchen, die das Motiv des auf einen Baum oder an einen bestimmten Ort gebannten Teufels (Todes) aufweisen, ist die Regel gewahrt, dass die Verwünschung unbeschränkt wirksam ist und nur durch den Willen des Verwünschenden aufgehoben werden kann. Dieser Regel folgt auch Nr. 92. Durch die Verwünschung der Magd ist die Bäuerin gezwungen, als Teufel auf einem Birkenbaum zu sitzen. Hier liegt wohl eine doppelte Bannung vor. Die Bäuerin ist in einen Teufel hineingebannt, dieser wiederum ist auf dem Baum festgemacht. Die Nummern 92 und 93 stimmen darin überein, dass als Verbannungsort für den Teufel solche Orte bevorzugt werden, die ihm unangenehm oder schädlich sind (Wasser Nr. 93, Birke Nr. 92). Erst nach einer ausdrücklichen Aufhebung der Verwünschung durch die Magd, die die Verwünschung bewirkt hat, wird die Bäuerin aus ihrer Verbannung in den Teufel gelöst, während der Teufel, seiner Festmachung ledig, nach Belieben seinen Aufenthalt wechseln kann.

Wie schon im Zusammenhang mit Nr. 89 festgestellt wurde, dient der Gebrauch zauberkräftiger Worte oder gesungener Verse nicht nur der Festmachung, sondern auch der Vertreibung oder Bekämpfung des Teufels. Doch ist der Erfolg nicht immer sicher. In Nr. 90 bleibt der Versuch des Bauern, den "Diewel mit Jesang to vädriewe", ebenso erfolglos wie die Anwendung des Feuerkreises. Ebenso bleibt auch die Zanzelei des katholischen Pfarrers in Nr. 95 ohne Wirkung. Offenbar sind jedoch diese Unregelmässigkeiten auf den Wunsch des Erzählers zurückzuführen, seinen Erzählungen möglichst viele und unerwartete Wendungen zu verleihen.

Die Darstellung der Teufelsmotive in den Erzählungen des Friedrich Berjuck muss sich darauf beschränken, die wesentlichsten und für den Erzähler typischen Züge festzuhalten. Der ausserordentliche Reichtum an Kenntnissen der verschiedensten Vorstellungen vom Wesen und Wirken des Teufels macht eine erschöpfende Darstellung von vornherein unmöglich, zumal die Freiheit und Willkürlichkeit der Gestaltung nur zu oft Dinge verschiedenen Ursprungs miteinander verknüpft und je nach Art des Stoffes hergebrachte Regeln befolgt oder bricht. Es sei abschliessend nochmals festgestellt, dass der Teufel im Weltbild des Erzählers keine eindeutig greifbare Stellung und eine nur sehr unklare, wenn auch nicht nebensächliche Bedeutung hat. Mittelpunkt und Gegenstand auch des metaphysischen Geschehens ist der Mensch.

C. Verwandlung und Erlösung.

Das Kernstück des metaphysischen Geschehens in den Erzählungen des Friedrich Berjuck bilden jene Vorgänge, in denen ein Mensch von einer Änderung seiner Daseinsform betroffen wird. M. Brachetti ¹⁾ und H. Sauer ²⁾ haben in ihren Untersuchungen an hervorragender Stelle die Frage gestellt, ob

1) Brachetti, a.a.O., S. 53.

2) Sauer, a.a.O., S. 8.

die Gewährspersonen der Frau Grudde an das Geschehen von Verwandlung und Erlösung glaubten und haben sie positiv beantwortet. Die Untersuchung Henssens ¹⁾ hat bereits ergeben, dass es misslich ist, für mehrere Personen ein gleiches Mass von Glauben anzunehmen; ebenso dürfte für den einzelnen Traditionsträger ein gleiches Mass von Glauben gegenüber den verschiedenen Überlieferungsstoffen nicht anzunehmen sein. So ist auch für Friedrich Berjuck bezüglich der Vorgänge von Verwandlung und Erlösung ein anderes Mass von Glauben anzunehmen, als ihm bezüglich des Treibens des Teufels nachgewiesen werden konnte. Die fast gesetzmässige Gleichförmigkeit des Ablaufs der Erlösungserzählungen lässt auf einen weit höheren Grad des Geglaubtwerdens schliessen, als die vielgestaltige Buntheit und Widersprüchlichkeit der Teufelsgeschichten zuliess. Ein Umstand jedoch berechtigt ernste Zweifel daran, dass die Feststellung M. Brachetti's und H. Sauers, die Gewährspersonen glaubten fest an das Geschehen in den von ihnen erzählten Märchen, auch für Friedrich Berjuck zutreffend sei.

Aus dem Erzählstil des Friedrich Berjuck sprechen Erzählfreude und Lust am derben Witz, eine rauhe Gemütlichkeit und versteckter Humor, der wohl nur dem Kenner der ostpreussischen Mundart bewusst wird, aber nicht das von Julius Schwietering und seiner Schule wiederholt zitierte "Erschauern vor dem Numinosen" ²⁾.

Aus dem fraglos vorhandenen Wissen um die Vorgänge und Gesetzmässigkeiten von Verwandlung und Erlösung kann bei diesem Befund nicht geschlossen werden, dass der Erzähler sich selbst in den Ablauf dieses Geschehens gestellt sieht und sich seinem Wirken unterworfen fühlt. Verwandlung, Spuk und Erlösung gehören in eine Welt, deren Vorhandensein zwar nicht geleugnet wird, deren Wirkungen und Erscheinungsformen

1) Henssens, a.a.O., S. 17.

2) Schwietering, Julius: Volksmärchen und Volksglaube, Vortrag auf dem 3. deutschen Volkskundetag in Heidelberg, 1934; auch in "Dichtung und Volkstum" Bd. 36, 1935, S. 77.

jedoch nicht oder nicht mehr in den Alltag des Erzählers hineinreichen. Erst das Bewusstsein, von jener anderen Welt nicht mehr ergriffen werden zu können, erlaubt es dem Erzähler, sie mit Humor und zuweilen mit Spott betrachten zu können und sich ihrer Züge und Besonderheiten in seinen Erzählungen zu bedienen. Er lebt in der diesseitigen Welt des Alltags weiter, und erst der Vorgang des Erzählens rückt den Erzähler jener ausserirdischen Spukwelt so nahe, dass dem Zuhörer der Eindruck erweckt wird, durch die Person des Erzählers selbst an dem spukhaften Geschehen teilzunehmen.

Aus diesem Blickwinkel gewinnen die Berichte der Frau Grudde ¹⁾, in denen sie vom Glauben der Erzählerpersonen an das Märchengeschehen spricht, eine neue Bedeutung. Ein Erzähler, der Wert auf seinen Ruf legt, wird darauf bedacht sein, in seinen Zuhörern die Bereitschaft zur Teilnahme an dem Märchengeschehen zu sichern, denn erst die Teilnahme erlaubt es ihm, die Rolle des Vermittlers zu spielen. Die Sammlerin aber lebt in einer ganz anderen geistigen Welt als jene Menschen, denen sie ihre Erzählungen verdankt. Je grösser der innere Abstand zwischen ihr und ihren Gewährspersonen war, umso grösser musste in den Erzählern der Zweifel an ihrer Teilnahmebereitschaft sein, umso ängstlicher waren sie darauf bedacht, die Teilnahmebereitschaft durch entsprechende Fragen im Voraus zu sichern.

In den der Sage nahestehenden Erzählungen des Friedrich Berjuck geht es um das Schicksal von Menschen, die eine Schuld begangen haben oder von einer Schuld betroffen worden sind. Der Zusammenhang des Schicksalsgeschehens mit den ethischen Vorstellungen durch den Schuldbegriff ordnet die Vorgänge von Verwandlung und Erlösung in das Weltbild des Erzählers fest ein. Eine Verwandlung, das heisst eine Veränderung der Lebensform, kann auf zweierlei Weise erfahren werden: einmal fällt sie als Folge einer schuldhaften Handlung, ausgelöst durch eine Verwünschung des von der Schuld Betroffenen,

1) FFC 102, und Ein Leben für die Heimat.

auf den Schuldigen zurück und stellt somit eine Form der Vergeltung dar. Andererseits kann sie als schuldhafte Handlung selbst, als Verwünschung oder Ermordung einen Menschen treffen. Diese Zweisträngigkeit der Verwandlungsursache ist für die darstellende Betrachtung des metaphysischen Geschehens unerheblich. Der Vorgang der Verwandlung und ihre Wirkung auf den Betroffenen werden in keinem Falle durch ihre Ursache bestimmt. Dennoch ist es erforderlich, auch die Verwandlungsursachen ausführlich darzustellen, da erst im Zusammenhang mit den Ursachen die eigentliche Bedeutung des Verwandlungsglaubens offenbar wird.

1. Verwandlungsursachen.

Bei der Untersuchung der ethischen Vorstellungen des Erzählers ist bereits festgestellt worden, dass ein von einer schuldhaften Handlung Betroffener gegen den schuldhaft Handelnden das Recht einer wirksamen Vergeltung besitzt. Diese besteht häufig darin, dass der Betroffene den Schuldigen verwünscht.

In den Nummern 40, 49 und 92 sind solche Verwünschungen sehr anschaulich geschildert. Ein König, der einer Bettlerin eine Gabe verweigert, beleidigt sie, indem er ihr rät, ihr Kind zu ertränken und jagt sie schliesslich mit Hunden vom Hof. Damit hat er der Frau ein Recht zur Vergeltung gegeben. Sie macht unverzüglich davon Gebrauch, indem sie den König in einen Drachen verwünscht. Die Verwünschungsworte sind in einen gesungenen Vers gekleidet und nehmen ausdrücklich darauf Bezug, dass die Verwünschung dem Übeltäter Gelegenheit geben soll, seine Schuld zu sühnen: "So wascht du biesse fä diene Sinde" (40). Offenbar haben die Verwünschungsworte eine so grosse magische Gewalt, dass nicht nur augenblicklich die Verwandlung vollzogen wird, sondern sogar die Hunde des Königs zurückschrecken. Weniger feierlich geschieht die Verwünschung in Nr. 49. Ein Felljude, der als Ritter verkleidet um die Hand einer Königstochter wirbt, wird erkannt, arg verspottet und schliesslich in einen Keller gesperrt. Er kann

jedoch entweichen und sucht im Schloss nach der Königstochter, um sie im Schlaf zu ermorden. Im letzten Augenblick erwacht sie und kann sich dadurch retten, dass sie den Angreifer verwünscht: "Jude, ich verwünsche dich in ein Ungetüm mit sieben Köpfen" (49). Auch Nr. 92 verzichtet auf einen gesungenen Verwünschungsvers. Mit den schlichten Worten: "Buuäsche, du bist je noch dammliß wie de Diewel silfst, un ick winsch di, dat du als Diewel up em hichste Barkeboom hucke musst, wo hier am Huus steiht" (92), vollzieht die Magd ihre Rache für eine offenbar ungerechtfertigt erhaltene Maulschelle. Andere Beispiele für die Verwünschung schuldhaft handelnder Personen finden sich in den Nummern 20, 22, 23, 28, 29, 69.

In all diesen Fällen tritt die Verwandlung sofort und automatisch ein. Das Vorhandensein der Schuld, das das Recht zur Verwünschung begründete, lässt diese nach dem Willen des Verwünschenden unverzüglich wirksam werden. Der Zusammenhang von Schuld und Verwandlung auf Grund einer Verwünschung des Schuldigen durch den von der Schuld Betroffenen bildet eine Parallele zu jenen Erscheinungen, die sich als Teufelsankant in den Erzählungen vom Sagenteufel finden. Freilich kennt die Vorstellung, dass ein Schuldgläubiger seinen Schuldner verwünschen kann, keine Trennung zwischen einem vorhergehenden Ankant und einer auslösenden, vom Schuldner zu begehenden zweiten Schuldhandlung. Die auslösende Handlung fällt hier vielmehr dem von der Schuld Betroffenen zu. Eine automatisch eintretende Verwandlung eines Schuldigen auf Grund einer zweimaligen schuldhaften Handlung ohne den Verwünschungswillen des von der Schuld Betroffenen, ist den Verwandlungserzählungen des Friedrich Berjuck fremd.¹⁾

1) In Nr. 60 tritt zwar eine metaphysische Bestrafung des Brudermörders ein, ohne dass der Ermordete oder ein anderer eine entsprechende Verwünschung ausgesprochen oder auch nur gewünscht hätte; doch kann die Stummheit des Mörders auch kaum als eine Verwandlung seiner Daseinsform angesehen werden.

Der Verwünschung zum Zwecke der Vergeltung einer schuldhaften Handlung tritt in zahlreichen Erzählungen eine böswillige Verwünschung unschuldiger Personen gegenüber. Nr. 56 berichtet, dass eine Königin aus Hass eine Zigeunerin anstiften will, ihre Stiefkinder zu ermorden. Die Zigeunerin weigert sich und erklärt sich schliesslich bereit, die Kinder zu verhexen. Ein ähnlicher Tatbestand liegt in den Nummern 12 und 50 vor. In Nr. 12 wird von einem Prinzen berichtet, "deene hadde mool sien falsche Illre väwunsche in so wat Gruurijet". In Nr. 50 erklärt der erlöste Grafensohn seinem Erlöser: "Wi weere mool twee Sehns, un ick weer de zweit Jung, oowä mien Voodä hadd sulke Hass up mi, dat he mi väwinsche leet". In den beiden anderen sehr ähnlichen Erzählungen Nr. 41 und Nr. 43 liegen ebenfalls böswillige Verwünschungen Unschuldiger durch die Stiefmutter (Nr. 41) oder "Schlechte Minsche" (43) vor. (Ähnlich auch Nr. 11 und Nr. 58). Aus dem Wortlaut der Erzählung Nr. 9 ist nicht zu ersehen, ob die Verwandlung des Prinzen eine Folge einer Schuld gewesen ist oder auf eine böswillige Verwünschung zurückzuführen war.

Während bei der Verwünschung schuldhaft handelnder Personen neben dem Vorhandensein einer Schuld der in einfachen Worten ausgedrückte Verwünschungswille des von der Schuld Betroffenen ausreichte, um eine Verwandlung des Verwünschten zu bewirken, scheint dies für eine böswillige Verwünschung Unschuldiger nicht zuzutreffen. In Nr. 56 bemüht die Königin zur Verzauberung ihrer Stiefkinder eine Zigeunerin, also eine Person, die über Zauberkenntnisse verfügt. Auch Nr. 50 spricht ausdrücklich davon, dass der an der Beseitigung seines zweiten Sohnes interessierte Graf die Verwünschungshandlung nicht selbst vorgenommen hat. Offenbar ist die Verwünschung, sofern ihre Wirksamkeit nicht durch das Vorhandensein einer Schuld gefördert wird, von der Beobachtung bestimmter Vorschriften und der Kenntnis zauberkräftiger Mittel abhängig, doch macht der Erzähler hierüber keine näheren Angaben. In Nr. 92, wo ein Bauer versucht, sich wegen einer berechtigten Verwünschung der Bäuerin an seiner Magd mit einer unbe-

rechtigten Verwünschung zu rächen, bleiben seine Verwünschungsworte ohne jede Wirkung. "De Buuä schreech dat je woll, oowä he västund dat Väflooche nich, un de Merjell stund fest" (92). Wo jedoch die Verwünschung von den daran interessierten Personen selbst vorgenommen wird, ist aus den gewählten Bezeichnungen leicht zu schliessen, dass ihnen der Besitz von Zauberkennntnissen zugetraut wird. Stiefmütter und Hexen sind im Märchen häufig identisch, "schlechte Minsche" tragen diese Bezeichnung oft gerade wegen ihrer übernatürlichen Kräfte, deren sie sich zum Schaden ihrer Nachbarn bedienen.

In den vorliegenden Erzählungen wird kein erkennbarer Unterschied hinsichtlich der Vorgänge von Verwandlung und Erlösung von böswillig Verwunschenen und Ermordeten gemacht. Ein Mord stellt einen ebenso schwerwiegenden Eingriff in ein menschliches Dasein dar wie eine Verwünschung eines Menschen aus Böswilligkeit. Nr. 56 ist geeignet, diese Ansicht zu unterstreichen. Die Königin, die ihre Stiefkinder hatte ermorden lassen wollen, begnügt sich mit der Bereitwilligkeit der Zigeunerin, die Kinder zu verhexen. Vollends fliessend wird die Grenze zwischen Ermordung und Verwünschung in den im Eingangsmotiv weitgehend übereinstimmenden Erzählungen Nr. 53, Nr. 54 und Nr. 18. Während Nr. 53 noch die Tötung der Umworbenen und des Nebenbuhlers sowie den Selbstmord des Freiers enthält, stehen in Nr. 52 die versehentliche Tötung des Freiers und die Verwünschung der Umworbenen sowie die Selbstverwünschung des Ertrinkenden einander gleichgewichtig gegenüber. Nr. 18 verzichtet vollends auf eine genaue Darstellung der Tötung und enthält sich auch einer Motivierung der Verwandlung des Bräutigams. Für die weitere Betrachtung der Gesetzmässigkeiten von Verwandlung und Erlösung kann daher auf eine Unterscheidung dieser beiden Verwandlungsursachen verzichtet werden.

Noch eine dritte Art des Verwandlungsglaubens hat in die Erzählungen des Friedrich Berjuck Eingang gefunden und sich mit den Verwandlungserzählungen der beiden bereits dargestell-

ten Arten vermischt. Es ist der Glaube, dass ein Verstorbener in geweihter Erde begraben werden muss. Wird gegen dieses Gebot verstossen oder wird der Tote in seiner Grabesruhe gestört, so muss er umgehen und als Gespenst oder in einer Verwandlungsgestalt so lange spuken, bis er erlöst und auf dem Friedhof bestattet wird.

In Nr. 29 wird ein Graf von einem Räuber nachts aus seinem Grabe geholt und beraubt. Da der Leichenschänder beim Zuwerfen des Grabes vergessen hat, den Verstorbenen in sein Grab zurückzulegen, versucht er, die Leiche in einem nahegelegenen See zu versenken. Der Tote ist jedoch durch die Störung seiner Grabesruhe in eine Art Verwandlungsdasein gezwungen und muss an dem Ort, an dem ihn der Leichenschänder hat fallen lassen, bis zu seiner erneuten Bestattung spuken.

Andere Erzählungen weisen nur noch Spuren dieses Verwandlungsglaubens auf, die oft nicht einmal eindeutig bestimmt werden können. Nr. 60 berichtet von einem verstorbenen Schlossbesitzer, der wegen einer Übeltat gezwungen ist, des Nachts die Glocke zu läuten, wenn irgendein Unrecht im Schloss geschehen ist. Es ist anzunehmen, dass der Tote durch ein Unrecht, das in der Nähe seines Grabes geschieht, in seiner Ruhe gestört wird und spuken muss; doch ist durch die Vermischung des fremden Verbrechens mit der eigenen Schuld des Toten eine Verstümmelung des ursprünglichen Glaubensgutes eingetreten. In ähnlicher Weise wird auch in Nr. 16 der (verstorbene) Grossvater des Grafen durch ein Verbrechen, das in der Nähe seines Grabes geschieht, in ein Verwandlungsdasein zurückgezwungen. In Gestalt eines Drachens erscheint er dem Übeltäter und erzwingt die Wiedergutmachung des Verbrechens. Von einer Eigenschuld des Grossvaters wird dabei nicht gesprochen, auch ist seine Erlösung aus dem Verwandlungsdasein in den zweiten Tod nicht von der Wiedergutmachung des Verbrechens oder der Beseitigung der Störung abhängig. Vollends unkenntlich sind die Konturen der Verwandlungsvorstellungen in Nr. 15. Während der Spukanlass wohl dar-

in besteht, dass die Gräfin ermordet worden ist und daher ein Verwandlungsdasein führt, kommt in ihrer Bitte um Erlösung der Wunsch zum Ausdruck, sie nicht in ihrer Grabesruhe zu stören. Hierin kann ein Rest eines Wiedergängerglaubens erblickt werden, wie er sich aus dem ersten Teil von Nr. 29 ablesen lässt. Für die weitere Betrachtung bleibt auch dieser Verwandlungsgrund ohne Belang, er gewinnt erst bei der Untersuchung des Erlösungsziels wieder einige Bedeutung.

Die Phantasie des Erzählers hat diese drei Arten des Verwandlungsglaubens nicht säuberlich voneinander getrennt, sondern sie in zahlreichen Erzählungen miteinander vermischt, sodass oft nicht zu entscheiden ist, ob ihnen eine Verwünschung aus Schuld oder aus Böswilligkeit zu Grunde liegt. So leugnet Nr. 13 die Schuld der verwünschten Grafentochter nicht - "Ick hebb je ok nich richtig jamookt" -, lässt aber die Möglichkeit einer böswilligen Verwünschung offen. Denn die erlöste Grafentochter erwähnt ausdrücklich, dass nur der schnelle Tod des Grafen ihm die Möglichkeit genommen hat, die vorschnelle und im Zorn getane Verwünschung wieder aufzuheben. Nr. 46 berichtet ebenfalls von einer Verwünschung dreier Ritterstöchter, die nicht nach dem Willen ihres Vaters heiraten wollen. Ihnen wird im Gegensatz zu Nr. 13 keine Schuld zugemessen, ja es wird ihnen zugebilligt, dass sie ihrem Vater "in dene Sticke nich to Wille sinn kunne" (46). Der Vater selbst wird als ein "grausamer Ritter" bezeichnet. Auch die Verstossung der Verwandten aus dem elterlichen Schloss spricht für das Überwiegen der Böswilligkeit des Verwünschenden über die Schuld der Verwünschten.

In anderer Weise mischt der Erzähler Verschulden und Böswilligkeit in Nr. 42. Ein König hatte für die Rückgabe seines geraubten Kindes eine hohe Belohnung ausgesetzt. Als jedoch das Räuberpaar den geraubten Knaben zurückbringt, wird der König wortbrüchig und lässt den Räuber hinrichten. Anstatt jedoch vom Recht des Schuldgläubigers Gebrauch zu machen und den König zu verwünschen, verzaubert das Räuberweib

den Knaben in eine weisse Taube und fliegt selbst in Gestalt eines zoddrigen Vogels hinter der Taube her, um sie zu ergreifen. Die Selbstverwandlung und die Bezeichnungen, die der Erzähler für das Räuberweib verwendet, weisen es als "ool Zanzel" aus, ein Umstand, der die Böswilligkeit der Verwünschung unterstreicht. Dennoch steht die böswillige Verwünschung des Kindes mit der Schuld des Königs in engem Zusammenhang.

Einen ähnlichen Tatbestand zeigt Nr. 62. Ein Unberechtigter hat sich mit List und Falschheit die Königswürde angeeignet. Auf diese schuldhafte Handlung folgt aber nicht eine Verwandlung des unrechten Königs, wie zu erwarten gewesen wäre; vielmehr bewirkt die Schuld des Vaters eine Verwünschung seines Kindes, die im Zeitpunkt seiner Geburt wirksam wird. Über den Urheber der Verwünschung liegen keine Angaben vor, zweifellos soll sie jedoch das Unrecht des Vaters fühlbar rächen.

In drei im Verwandlungsmotiv übereinstimmenden Erzählungen gestaltet Friedrich Berjuck das Verhältnis von Schuld und Verwandlung in anderer Weise. Nr. 54 berichtet von einer vergeblichen Werbung eines Königssohnes um eine Grafentochter. Da sie ihn nicht erhört, versucht er sein Ziel zu erreichen, indem er ihr "mit Schlechtigkeit" (54) kommt. Sie wehrt sich und stösst den zudringlichen Freier zurück, sodass er in einen Teich stürzt. Diese Tat löst eine doppelte Verwünschung aus. Bevor er ertrinkt, verwünscht der Königssohn die Grafentochter in "e blanket Fischke" (54) und sich selbst "in e Pogg". Die Versuche H. Sauers ¹⁾, im Verhalten der Grafentochter eine Schuld zu sehen, dürften wohl abwegig sein, auch kann die Selbstverwünschung des Königssohns kaum als eine Verwünschung aus Schuld angesehen werden, wenn auch zweifellos eine Schuld vorliegt. Schuld und Selbstverwünschung stehen in der vorliegenden Erzählung in keinem inneren Zusammenhang. Ebenso sind auch die Vorgänge in Nr. 53 aufzufassen. Ein

1) Sauer, a.a.O., S. 18.

Fräulein kann sich zwischen zwei Freiern nicht entscheiden. Einer der beiden, der "wo mehr Gall hadd" (53), ermordet aus Eifersucht das Fräulein und seinen Nebenbuhler und ersticht schliesslich sich selbst, indem er wünscht, mit den beiden Ermordeten zusammen spuken zu müssen. Auch hier stehen Schuld und Selbstverwünschung nur lose miteinander in Verbindung; es ist anzunehmen, dass der Selbstmörder in Nr. 53 ebenso wie der versehentlich getötete Freier in Nr. 54 ein Verwandlungsdasein erfahren hätte, und dass die Selbstverwünschung nur den Aufenthaltsort und die Verwandlungsgestalt (Nr. 54) beeinflussen sollte. In Nr. 18 sind die Angaben über die Verwandlungsursache sehr ungenau, doch ist ein ähnlicher Tatbestand anzunehmen. Ein Herr hat seine Braut in einem Dorfteich ertränkt, sie ist in einen Haselstrauch verwandelt, während der Herr in einer gespenstischen Verwandlungsgestalt nachts bei dem Haselstrauch spukt. Ob eine Selbstverwandlung, ein Verwandlungsdasein nach Selbstmord oder eine automatisch oder durch den Verwünschungswillen der Getöteten wirksam gewordene Verwandlung aus Schuld vorliegt, kann nicht entschieden werden, zumal der Erzähler nach dem Bericht der Tötung nur kurz bemerkt: "Wie dat nu wiedä jekoome weer, dat wussd keinä nich mehr" (18).

Ein Beispiel freier Gestaltung des Verwandlungsmotivs bietet Nr. 76. Ein Herr freit um eine Bauerntochter, wird aber vom Bauern abgewiesen. Beim Versuch, die Braut zu entführen, werden die jungen Leute überrascht und vom Bauern mit dem Dreschflegel verfolgt. Sie gelangen bis zu einem Eichbaum, der dem Herrn gehört. Der Baum tut sich auf und verbirgt die Fliehenden in sich. Später werden sie in Gespenstergestalt bei der Eiche sichtbar. Offenbar ist diese freie Gestaltung des Verwandlungsmotivs auf den Einfluss echter Märchen zurückzuführen, die das Motiv der magischen Flucht zum Inhalt haben. Von einer Verwandlung aus Schuld oder aus Böswilligkeit im engeren Sinne kann hier nicht mehr gesprochen werden.

2. Gesetzmässigkeiten der Verwandlung.

Die Bindung des Verwandlungsglaubens an eine schicksalhaft ausgleichende Gerechtigkeit erklärt die Tatsache, dass trotz der Verschiedenheit der Ursachen, die zu einer Verwandlung führen, die Gesetze der Verwandlung ein gleichförmiges Bild ergeben. Der in ein Verwandlungsdasein gezwungene Mensch nimmt eine Tier- oder Pflanzengestalt an und erscheint als Hund, Wolf, Katze, Kalb, Bulle, Pferd, Frosch, Schlange, Drache, Fisch, weisse Taube, Eule, grosser Vogel oder Fledermaus, wächst als Haselstrauch, Rosenbusch oder Walnussbaum; zuweilen treten die Verwandelten auch als Gespenster, in einem Falle auch als Waldteufel, auf. Der Reichtum der Erzählungen an verschiedenartigen Verwandlungsgestalten zeugt für die lebhafteste Phantasie des Erzählers.

Weitere Variationsmöglichkeiten entstehen dadurch, dass die Verwandelten gelegentlich und ohne erkennbaren Anlass ihre Verwandlungsgestalt wechseln oder auch als Gespenster aus ihren (meist pflanzlichen) Verwandlungsgestalten hervortreten. So erscheint in Nr. 13 die verwunschene Grafentochter einmal als "grotet wittet Jespenst", ein anderes Mal als "schwartä Hund", ein drittes Mal als "schinst Merjell... dee sehch so kriedwitt un bleich ut" (13). Auch Nr. 15 zeigt einen Gestaltwandel einer Spukgestalt. In der ersten Nacht erscheint sie als Gespenst, "oowä dat weer ganz besondrä Art. Et sehch ut wie e Löw, oowä e Kopp hadd et wie e Drache" (15). Während sich in der zweiten Nacht der Spuk nur dadurch bemerkbar macht, dass die im Schloss Übernachtenden eine gesungene Aufforderung zum Verlassen des Schlosses hören und auf unerklärliche Weise vor die Tür gesetzt werden, wird die Verwandlungsgestalt in der dritten Nacht erst als "witt väschleiädet Wiewavolk" (15) und später in der Grabkammer als "e ganz grootet Knookejeripp" (15) sichtbar.

In Nr. 29 ist der Leichenschänder für sein ganzes Leben in die Gestalt eines grossen schwarzen Bullen verwünscht. Trotz dieser eindeutigen Bestimmung der Verwandlungsgestalt

und Verwandlungszeit wird der Verwandelte durch einen Schuss des Küsters in seine menschliche Gestalt zurückverwandelt. Als er später in der Kirche öffentlich Abbitte tun will, verwandelt er sich vor den Augen der Gemeinde ohne erkennbare Ursache in eine Schlange. Der Grund für diese zweite Verwandlung ist durchsichtig. Dem Erzähler widerstrebt es, den Leichenschänder einer Erlösung zuzuführen. Andererseits erlaubt der Schutz der Kirche nicht, den Verbrecher festzunehmen und der irdischen Gerichtsbarkeit zu überantworten. Die Verwandlung in die Schlange erlaubt es dem Küster, das Tier auch in der Kirche zu töten, den Verbrecher zu bestrafen und damit der Erzählung einen einigermaßen wirkungsvollen Schluss zu geben. In Nr. 42 ist der Gestaltwechsel auf eine böswillige Verwandlung einer bereits bestehenden Verwandlungsform zurückzuführen.

Das Heraustreten eines Verwandelten aus seiner Verwandlungsgestalt scheint Anacker ¹⁾ zu der Annahme geführt zu haben, dass die Verwandlungsgestalt nur ein Aufenthaltsort der Verwandelten sei, den sie zeitweilig als Gespenst verlassen könnten. Der Wortlaut in Nr. 41 und Nr. 43 lässt tatsächlich die Deutung zu, dass die Verwünschten in den Rosenstrauch bzw. Walnussbaum gebannt seien und diesen Verbannungsort in der Gespensterstunde in einer Verwandlungsgestalt verlassen könnten. Nr. 18 hingegen zeigt eindeutig, dass der Haselstrauch mit der Verwandlungsgestalt identisch ist. Nach der Erlösung verschwindet er ebenso spurlos wie die tierischen Verwandlungsgestalten in den anderen Erzählungen. Nr. 92 scheint dieser Regel eindeutig zu widersprechen. Dort ist die Bäuerin in einen Teufel gebannt und dieser wird durch die Verwünschung gezwungen, auf einem Birkenbaum zu sitzen. Die Erlösung der Bäuerin bewirkt die Aufhebung der Gestalteinheit und befreit zugleich den Teufel aus dem Verwünschungszwang. Doch hat die Annahme, der Erzähler habe um der grösseren Wirkung dieses Teufelsschwankes willen die Gesetzmäs-

1) Anacker, a.a.O., S. 101.

sigkeit des Verwandlungsglaubens durchbrochen, eine grössere Wahrscheinlichkeit für sich.

Die in Tier- oder Pflanzengestalt lebenden Verwandelten unterliegen während ihrer Verwandlungszeit den Gesetzen, die die Natur jenen Tieren oder Pflanzen bestimmt. Dennoch ist häufig schon am Erscheinungsbild der Spukgestalten "dietlich to täkenne, dat se nich von dissä Wilt weere" (58). Nr. 12 erzählt von einem Gespenst in einem "Strohpungel". "Een Strohpungel weer et nu nich, oowä et sehch doch so ut wie eenä. Et weer e grootä Hund, he hadd kein Haa nich un weer so dicht mit Stroh bewasse, dat he utsehch wie e Strohpungel, un wenn dis Hund jing, denn sehch et ut, als wenn de Pungel danzd" (12) ¹⁾. Nr. 34 spricht von einer "Katt, wo doch kein richtje Katt weer". In Nr. 33 finden zwei Waldarbeiter im Winter an ihrem Feuer "e grot, dick Schlang". Diese Entdeckung erregt ihre Verwunderung, denn "alle andre Schlanges koome eerscht im Freejohr" ²⁾ ruut ut ä Erd', oowä dis, schient mi, kript ok im Wintä rim" (33).

Selbst die pflanzlichen Verwandlungsformen weisen zuweilen Absonderlichkeiten auf, die auf ihren Ursprung hindeuten. Nr. 62 erwähnt einen Rosenbaum, der "to alle Tiede", also auch im Winter, blüht. In Nr. 18 ist ein Haselstrauch zugleich Aufenthaltsort und Verwandlungsform eines verwandelten Brautpaares. ³⁾ Der Haselstrauch wächst dicht an einem Teich, dessen Wasser in der Nähe des Strauches auffallend unruhig ist.

Zu diesen äusseren Eigentümlichkeiten der Verwandlungsformen gesellen sich andere, die eindeutig darauf hinweisen, dass ihnen ihr menschliches Bewusstsein, ja ihre menschliche Denkungsart, auch im Verwandlungszustand erhalten geblieben

1) Vergl. hierzu die Beschreibung des Bären aus dem vorweihnachtlichen Schimmelzug bei Elisabeth Lemke, Volkstümliches aus Ostpreussen, Erster Teil, 1884, S. 30.

2) Im Text: "Feerjohr", offensichtlich ein Druckfehler.

3) Zahlreiche Märchen enthalten im Motiv der magischen Flucht ähnliche Verwandlungsformen. Vergl. A.T. 841.

ist. Von drei in Tiere (Wolf, Ochse und Frosch) verwandelten Schwestern wird ausdrücklich gesagt, "un wielt se eejentlich Minsche weere, dochte se ok wie Minsche" (46). Häufig auch unterhalten sich Verwandelte miteinander mit menschlicher Stimme und erwähnen dabei ihre menschliche Vergangenheit und den Grund ihrer Verwandlung (vergl. Nr. 11, 33, 37, 54, 56 u.a.). ¹⁾ In diesen Fällen handelt es sich jedoch nicht um ein zufälliges Gespräch von einander fremden Verwandlungsgestalten, sondern um Unterhaltungen von gemeinsam verwandelten Personen (Eheleuten Nr. 11, 33, 37; Geschwistern Nr. 46, 56; Brautleuten Nr. 18; oder ähnl. zueinander in fester Beziehung stehenden Personen Nr. 53, 54).

Wo Verwandelte in Gestalt von Gespenstern erscheinen, bedarf ihre Verwandlungsgestalt keiner äusseren Kennzeichnung, die sie als verwandelte Menschen ausweist. Diese Erscheinungsform als unkörperliche "lank witt Jestalt" (16) o.ä. macht sie von vornherein als menschliche Verwandlungsformen kenntlich. Für die Motivforschung ist die Feststellung wichtig, dass eine Verwandlung in ein Gespenst (mit zwei Ausnahmen, Nr. 18 und Nr. 76) nur bei Frauen vorkommt. Offenbar hat der Reichtum Ostpreussens an Sagen von unerlösten oder schatzhütenden Frauen, die durchweg in einer schwarzen oder weissen nebelhaften Gestalt mit menschlichem Aussehen auftreten, die Phantasie des Erzählers beeinflusst. ²⁾

Einige Verhaltensweisen der Verwandelten verdienen eine genauere Betrachtung, da sich aus ihnen weitere Schlüsse über das Wesen der Verwandlung und ihre Bedeutung für die Verwandelten gewinnen lassen. Es wurde schon betont, dass das

1) Die Zwischenepisode in Nr. 33, in der die Schlange dem Fleischer das Blut aussaugt und erst danach mit Menschenstimme reden kann, hat für den Zusammenhang der Erzählung und für den Verwandlungsglauben keine Bedeutung. Offenbar soll sie ein abschreckendes Beispiel für die Gefahren des Alkoholismus geben. Unberührt davon wird die echte Vorstellung in den Verwandlungsglauben mit einbezogen, dass Tiere, die Menschenblut genossen haben, zeitweilig wie Menschen reden können.

2) Pohl, Erich: Die Volkssagen Ostpreussens, 1943.

menschliche Bewusstsein durch den Verwandlungszustand nicht berührt wird. Daraus erklärt sich auch der immer wieder geäußerte Wunsch der Verwandelten, in ihr früheres Leben zurückzukehren. Bei jeder Gelegenheit machen sie vorüberkommende Menschen auf sich aufmerksam und geben ihren Wunsch nach Erlösung zu erkennen.

In Nr. 20 wird ein Förster dadurch auf das Vorhandensein zweier Verwandelter in seinem Revier aufmerksam gemacht, dass ihm die in eine weisse Taube verwandelte Bauerntochter bei seinem Gang durch den Wald wiederholt ins Gesicht flattert und ihn ins Hexengehölz lockt, das ihr und ihrem gleichfalls verwunschenen Bräutigam als Aufenthaltsort dient. Jedoch nur in den wenigstens Fällen ist es den Verwandelten gegeben, sich den Menschen am Tage bemerkbar zu machen. Oft steht ihnen nur eine kurze Zeit, etwa die Dämmerstunde (Nr. 39) oder die Gespensterstunde zur Verfügung, um die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zu ziehen. In vielen Fällen gestattet ihnen die Gespensterstunde, sich ihrer menschlichen Sprache zu bedienen, oft in beschwörenden Versen ihren Zustand zu beklagen, Vorübergehende um Erlösung zu bitten und ihnen dafür Anweisung zu geben.

In Nr. 34 machen sich die Verwandelten dadurch bemerkbar, dass sie um Mitternacht eine ganze Stunde lang die Schlossglocke läuten. Ein Diener geht der Erscheinung nach und entdeckt im Keller einen Hund und eine Katze, die den Glockenstrang ziehen. Der in einen Bullen verwandelte Leichenschänder wühlt nachts das Grab seines Verwünschers auf, veranlasst damit den Küster, dem Spuk aufzulauern, um weitere Grabbeschädigungen zu vermeiden (Nr. 29). Eine verwunschene Königstochter zeigt sich in der Dämmerstunde im Garten des Schlosses, erregt die Neugier der Diener und das Verlangen eines verarmten Königssohnes, die Verwunschene zu erlösen (Nr. 39). In ähnlicher Weise bringt sich der "danzäje Strohpongel" (Nr. 12) ins Gerede der Leute und fördert damit seine Erlösung. Mit gesungenen Versen machen die verwandelten Besitzerkinder in Nr. 41 ebenso wie die verzau-

berten Königskinder in Nr. 56 um Mitternacht einen Wanderburschen bzw. den König auf sich aufmerksam; der in einen Walnussbaum verwandelte feine Herr tanzt um Mitternacht in seiner Verwandlungsgestalt in der Nähe seines Standortes (Nr. 43). Derartige ungewöhnliche Ereignisse werden von den Menschen als Spuk gedeutet, man spricht darüber, bis sich beherzte Männer finden, die dem Geheimnis des Spuks nachgehen (vergl. Nr. 18, 50, 54 u.a.) und die Verwandelten erlösen.

In vielen Fällen begnügen sich die Verwandelten nicht, sich den Menschen zu zeigen und die Erlösung ihrem Gutdünken zu überlassen. Das verwunschene Grafenpaar entdeckt den lauschenden Förster und versucht, ihn zur Erlösung zu bewegen. Da er flieht, verfolgen ihn die Verwandelten, um ihn festzuhalten und ihn zur Vornahme der Erlösungshandlung zu zwingen. (Nr. 11). Der "Alf im Barch" (50) greift den in seine Höhle eingedrungenen Wanderburschen tötlich an, da die Zeit gekommen ist, dass er wieder Menschenblut haben muss. Für den Wanderburschen ergibt sich daraus die Notwendigkeit, den Alf zu töten, um nicht selbst getötet zu werden. Die aggressive Haltung der Verwandelten gegenüber den Menschen, die sich ihnen absichtlich oder unabsichtlich nähern, ist jedoch nicht immer mit der Absicht vereinbar, die Erlösungshandlung zu erzwingen. In Nr. 32 stört sogar ein Verwandelter durch seinen Angriff gegen den Erlöser die erwünschte Erlösungshandlung. Wenn in dieser Erzählung in der Haltung des Verwandelten noch ein Sinn darin zu entdecken ist, dass die vom Grafen beabsichtigte Erlösungshandlung unzureichend gewesen wäre, oder nur einen Teilerfolg bewirkt hätte und aus diesem Grunde von dem Verwandelten abgewehrt wurde, so kann schwerlich ein ähnlicher Sinn darin gefunden werden, dass in Nr. 33 die Schlange den betrunkenen Fleischer im Schlaf anfällt und ihm das Blut aussaugt. Es wurde schon betont, dass diese Episode für den Verwandlungsglauben und den Lauf der Erzählung bedeutungslos ist; immerhin dient sie zur Illustration der Vorstellung, dass eine Begegnung mit einem Spuk nicht ungefährlich ist. Nr. 10 gibt darüber eindeutig

Auskunft. Zwei Wanderburschen geraten am Abend in ein Spuk-schloss und werden von den Verwandlungsgestalten in einem gesungenen Vers aufgefordert, entweder das Schloss sofort zu verlassen oder die Verwandelten zu erlösen. "Dat waa wi motte!..... doo wi et nich, denn tärütt et ons!" (10). Die Verwandelten nähern sich drohend den Wanderburschen und erzwingen damit ihre Erlösung.

In den vorliegenden Erzählungen findet sich nur ein Fall, dass eine Verwandelte es ablehnt, sich erlösen zu lassen. Der Grund für diese unverständliche Haltung liegt darin, dass die Verwandelte die Personen, die rein zufällig ihre Erlösung bewirkt hätten, als unwürdig ablehnt. Nach ihrer Erlösung durch den Königssohn äussert die erlöste Königstochter unverhohlen ihre Abneigung. "Na, denkst du, ick loot mi vom Dienä täleese un frie em nodem? E oorme Minsche, jo, ok mienäpart e Wandäborsche, oowä nie der Welt eene Dienä! Lee-wä speel ick Jespenst!" (39). Es braucht nicht betont zu werden, dass hinter dieser Haltung keine Besonderheit des Verwandlungsglaubens steht, Die persönliche Abneigung des Erzählers gegen das Dienervolk und seine Unbefangenheit gegenüber dem Verwandlungsglauben sind wohl stärkere Zeugnisse für den Ursprung dieses Motivs als alle Theorien über die Würdigkeit der Erlöserpersonen.

In einigen Erzählungen wird das Auftreten eines Spuks nicht durch eine bestimmte Tageszeit ermöglicht, sondern erst dadurch ausgelöst, dass in unmittelbarer Nähe des Aufenthaltsortes der Verwandelten oder innerhalb ihres früheren Lebenskreises ein Verbrechen geschieht. Über den Ursprung dieser Art des Verwandlungsglaubens ist bereits berichtet worden, doch zeigt das Verhalten einiger Verwandelter, deren Verwandlungsursache nicht in diese Kategorie fällt, das volle Ausmass der Vermischung der Verwandlungsvorstellungen.

Eine Gräfin, die von ihrem Mann "to doot jepiesackt un im Kellä väschaart" (16) worden ist, lebt als Spuk im Schlosskeller. "Oowä in de Hicht keem et nich, wielt de Groof to siene beids Kindä goot weer" (16). Erst als der

Graf seine Tochter zu einer unerwünschten Ehe zwingen will und sie, da sie sich weigert, in den Keller sperrt, erscheint die verwandelte Gräfin auch in den bewohnten Räumen des Schlosses, um gemeinsam mit dem Grossvater des Grafen die Wiedergutmachung des Verbrechens zu erzwingen. In ähnlicher Weise wird auch in Nr. 19 eine ermordete Gräfin zum Erscheinen gezwungen, als der Graf seinen Sohn zu einer unerwünschten Heirat zwingen will und später das Erbe seines Sohnes zu verprassen beginnt. In Nr. 58 kommen unvermutet die beiden verwunschenen Schwestern des Bauern ihrem Bruder zur Hilfe, als ein Räuber gerade im Begriff ist, den Bauern auszurauben. Erst das Verbrechen hat das Erscheinen der Spukgestalten ausgelöst, von deren Vorhandensein vorher niemand Kenntnis hatte. Freilich war in Nr. 58 die Verwandlungszeit der verwunschenen Schwestern abgelaufen, sodass auch ein zufälliges Zusammentreffen der Ereignisse möglich ist.

In den meisten Fällen steht der Aufenthaltsort der Verwandelten in einer engen Beziehung zum Leben des Menschen vor seiner Verwandlung oder zu dem Orte, an dem die Verwandlung vollzogen wurde. In den Nummern 12, 15, 16, 19, 34, 37, 39, 40 und zahlreichen anderen spuken die Verwandelten in den Schlössern und Wohnsitzen, in denen sie als Menschen gewohnt hatten, oder in deren unmittelbarer Nähe. In Nr. 33 lebt das ermordete Försterehepaar als Schlange und Waldteufel im einstigen Revier des Försters und macht durch sein Spuken auch den ehemaligen Wohnsitz für jeden Fremden unzugänglich. In Nr. 32 spuken die Schwestern des Grafen und ihr Mann, die beide am Tage ihrer Hochzeit aus unbekannten Gründen verwünscht worden waren, in einem alten Gemäuer, das unweit des Schlosses auf dem Lande des Grafen liegt. Nr. 23 berichtet von einem Königssohn, der am Tage als Mensch und bei Nacht als Drache ¹⁾ in einer verfallenen Burg haust, die im Walde

1) Umkehrung des Verwandlungsdaseins in den herkömmlichen Tierbräutigamsmärchen. Hierzu passt auch der Versuch, die Königstochter zu entführen, um mit ihr in der verfallenen Burg zu leben.

in der Nähe seines Heimatschlusses gelegen ist. Die ermordete Nonne in Nr. 74 spukt als graue Gestalt in dem Klosterkeller, in dem sie ermordet wurde. Auch in den Nummern 15, 16 und 34 sind die Kellergewölbe, in denen die Ermordeten begraben liegen, Aufenthaltsorte der Verwandelten.

In anderen Fällen wird der Aufenthaltsort der Verwandelten durch den Inhalt der Verwünschung bestimmt. Während in Nr. 46 mit der Verwünschung eine negative Bestimmung des Aufenthaltsortes verbunden war - die Ritterstöchter werden mit der Verwünschung aus ihrem Elternhaus verstossen -, weist Nr. 13 der verwunschenen Grafentochter ein bestimmtes Waldrevier als Aufenthalt zu. In Nr. 92 wird eine Bäuerin in einen Teufel verwünscht, der auf dem höchsten Birkenbaum nahe beim Bauernhaus sitzen muss. In einem anderen Fall (Nr. 69) wird eine Bäuerin vom lieben Gott in einen Drachen verwandelt und in den Keller ihres Hauses gesperrt. Auch in Nr. 22 bestimmt der Verwünschungsvers den Aufenthaltsort des Räuberbräutigams: "Du feinä Briedgam, an diessä Deer/ Als schwartä Hund musst ligge vä" (22). Über die Bestimmung des Aufenthaltsortes in den Nummern 53 und 54 ist in anderem Zusammenhang bereits berichtet worden.

Einige Erzählungen weisen den Verwandelten Aufenthaltsorte zu, die weder aus dem Wortlaut der Verwünschung noch aus einem Zusammenhang mit dem Leben vor der Verwandlung oder mit dem Ort, an dem die Verwandlung stattgefunden hat, erklärt werden können. In Nr. 11 spukt ein böswillig verwünschenes Grafenehepaar im "Diewelsgrund", einem Waldrevier, das von dem ehemaligen Wohnsitz der Verwandelten weit entfernt liegt und dessen Name und Zusammenhang mit der Verwandlung nicht erklärt werden. In Nr. 12 wechselt der Aufenthalt des Verwandelten zwischen seinem ehemaligen Wohnsitz und einem nahegelegenen Ort, "wo de Elfegrund jenennt wurd" (12). In anderen Erzählungen finden sich ähnliche Bezeichnungen, wie "Hexejehölz" (20, "Jespenstägrund" (57). Es ist anzunehmen, dass hier die Phantasie des Erzählers an besonders schauerlich klingenden Bezeichnungen Gefallen gefunden und sie, ähnlich wie die "våwunschne Burch" (23), den "Zi-

goonebarch" (22), das alte "Jemieä" (32) als geeignete Aufenthaltsorte für Verwandelte in seine Erzählungen aufgenommen hat.

Die Theorie Anackers ¹⁾ über die Entstehung solcher Ortsbezeichnungen bleibt von dieser Annahme unberührt, doch ist kaum wahrscheinlich, dass der Erzähler sich viel Gedanken darum gemacht hat. Die Kenntnis einer einzigen solchen Ortsbezeichnung kann ihm genügt haben, um nach ihrem Vorbild nach Bedarf neue Namen zu bilden. In Nr. 76 beschreibt er selbst die Entstehung der Bezeichnung "Jespenstäboom" für eine einzelstehende Eiche. Von dem von Anacker angenommenen Wissen um heidnische Kultstätten ist darin keine Spur vorhanden. Hingegen kann für Nr. 24 die Kenntnis einer Ortsage von einer verwunschenen Prinzessin in einem Berge des Stabblack (hügeliges Waldgebiet in Natangen) oder eine dort hin verpflanzte Sage ähnlichen Inhalts den Vorwurf gegeben haben.

Vollkommen ohne jeden Zusammenhang mit dem früheren Leben der Verwandelten oder dem Ort und Anlass ihrer Verwandlung sind die Aufenthaltsorte in den Nummern 41 und 43 gewählt. Sie stehen als Rosenbusch (Nr. 41) oder Walnussbaum (Nr. 43) am Wege, und nichts deutet darauf hin, dass ihr Standort in einer besonders schauerlichen oder einsamen Gegend liegt.

Bisweilen bestimmt eine Verwünschung neben dem Aufenthaltsort des Verwandelten auch die Zeitdauer seines Verwandlungsdaseins. Nr. 76 erwähnt ausdrücklich, dass die Verwandlungszeit des in die Eiche gebannten Paares abgelaufen gewesen sei und dass ihm erst der Zeitablauf die Möglichkeit gegeben habe, in Gespenstergestalt ihren Verbannungsort zu verlassen und die Aufmerksamkeit der Menschen zu erregen. "Nu weer de Tiet, dat se wulle tälesst waare, un wejen dem hadde se jedantz" (76). In ähnlicher Weise berichten die erlösten Schwestern des Bauern in Nr. 58, "dat se nu eerscht

1) Anacker, a.a.O., S. 101 f.

anefange hadde to spooke, wielt ehr Tiet tom Täleese je-koome weer" (58). Von dem Walnussbaum in Nr. 43 wird gesagt:..... "dee weer vāvunsche jewese. Nu weer sien Tiet rim, un he wull un kunn denn ok tāleest waare" (43). In Nr. 69 verwandelt ein Bettelweib (eigentlich der liebe Gott) eine geizige Bäuerin in einen Drachen und bestimmt dabei selbst: "... se wat weddā koome, oowā eerscht no eenem Jo hr un eenem Dach, un wenn de Buuāsche denn vānimftig weer, denn wull se se vleicht tāleese" (69). In allen Fällen bewirkt der Ablauf der Verwandlungszeit noch nicht die Rückkehr der Verwandelten ins menschliche Leben. Hierzu ist eine eigene Erlösungshandlung nötig.

3. Gesetzmässigkeiten der Erlösung.

Besteht das Wesen der Verwandlung darin, dass ein schicksalhafter Zwang einen Menschen - teils um ihn zu bestrafen, teils um ihn vor weiterer Verfolgung zu schützen - in ein vermindertes Dasein versetzt, so bedeutet die Erlösung in den vorliegenden Erzählungen die Beendigung des Verwandlungszustandes und die Rückkehr des Verwandelten in sein früheres menschliches Leben. Den Erzählungen des Friedrich Berjuck liegt bezüglich der Erlösung ein ebenso tiefes Wissen um einst geglaubte Vorstellungen zu Grunde, wie es bezüglich der Verwandlung bereits festgestellt wurde. Aus der Tatsache, dass fast alle Verwandlungserzählungen zur Erlösung drängen und dass in zahlreichen Stücken die Vorgänge der Erlösung ein weit stärkeres Gewicht haben, während die Verwandlungsvorgänge nur als eine Art Vorgeschichte eine Einleitung bilden (vergl. Nr. 10, 16, 18, 54 u.a.) oder zur Erklärung nachgetragen werden (vergl. Nr. 32, 41, 43, 50, 53 u.a.), ist ferner zu schliessen, dass der Verwandlungsglaube nur im Zusammenhang mit der Erlösung denkbar ist. Eine Verwandlung ohne Erlösung wird nur in wenigen echten, nicht auf Friedrich Berjuck zurückgehenden Märchen erwähnt (Nr. 8, 63, 64) und hat von dort nur in abgeschwächter Form und sehr vereinzelt in die B.'schen Erzählungen Eingang gefunden. So spricht Nr.

56 von der Gefahr, dass eines der beiden verwandelten Kinder unerlöst bleiben soll, wenn es nicht gelingt, beide Verwandlungsgestalten gleichzeitig zu erlösen. "Tweemool to-packe, dat jeiht nich. Un krichst bloss een Deer, so blifft dat andre Kind vāvunsche" (56).

In den Nummern 28, 29 und 42 werden das Räuberpaar, der Leichenschänder und "det oole zanzlije Reibāwief" durch Erschiessen zwar in ihre menschliche Gestalt zurückverwandelt und somit von ihrem Verwandlungszustand befreit. Eine echte Erlösung bleibt jedoch aus, weil das Mass der Schuld jener Übeltäter nicht durch ihr Verwandlungsdasein - in Nr. 42 handelt es sich sogar um eine freiwillige Selbstverwandlung - ausreichend bestraft und getilgt wurde. Das prägt sich darin aus, dass die Rückverwandelten nicht unbeschädigt aus dem Verwandlungszustand heraustreten; Räuber und Leichenschänder sind durch die Schüsse schwer verletzt, während die beiden Räuberfrauen sogar tödlich getroffen werden. Dennoch ist klar, dass auch ein Übermass von Schuld nicht einen permanenten Verwandlungszustand zur Folge hat.

Wo in anderen Erzählungen eine Erlösung nicht berichtet wird (Nr. 16, 19, 38, 60 sowie 27 und 44), ist dieser Mangel nur auf die Verlagerung des Schwergewichts auf andere, neben den Verwandlungsvorgängen herlaufende Handlungsteile zurückzuführen. In allen anderen Erzählungen folgt auf eine Verwandlung notwendig eine Erlösung als eine schicksalgegebene Wiederherstellung der gestörten Lebensordnung. Die in zahlreichen Fällen offenbare Abhängigkeit der Erlösung von Zufälligkeiten oder vom guten Willen der Mitmenschen ändert nichts an dem Charakter ihrer Notwendigkeit: ja es scheint, als unterstreiche diese Abhängigkeit gerade das irrationale Moment des Schicksalsglaubens.

Anacker ¹⁾ hat in dankenswerter Weise einen ausführlichen Katalog über die verschiedenen Beweggründe aufgestellt, die einen Menschen veranlassen können, einen ihm begegnenden

1) Anacker, a.a.O., S. 107 ff.

Spuk zu erlösen. Für die Wirksamkeit einer Erlösung ist es gleichgültig, ob eine zufällige, ja oft aus eigensüchtigen Gründen oder aus Notwehr vorgenommene Handlung zum auslösenden Faktor wird, oder ob ein Mensch in richtiger Einschätzung seiner ethischen Verpflichtung, aus Liebe oder Verwandtschaftsgefühl, den Vorsatz fasst, - ungeachtet der Gefährlichkeit eines solchen Unterfangens - einen verwandelten Menschen zu erlösen.

Die von Anacker ¹⁾ gewählte Einteilung der Darstellung der Erlösungsvorgänge erlaubt zwar einen bequemen Überblick über alle Einzelheiten dieses Stoffgebietes, lässt aber einen wesentlichen Gesichtspunkt verlorengehen, nämlich die Tatsache, dass Erlöserperson, Erlösungshandlung und der zur Erlösung führende Beweggrund in den weitaus meisten Erzählungen durch ihre innere Form bereits angelegt sind und dadurch bei aller Zufälligkeit den Charakter einer inneren Notwendigkeit tragen. Die Erzählungen sind oft so kunstvoll gefügt, dass es misslich ist, die Erlöserpersonen, ihre Beweggründe und Erlösungshandlungen voneinander getrennt zu behandeln und den Zusammenhang von Verwandlung und Erlösung vollends aus dem Auge zu lassen. Gerade durch eine Berücksichtigung dieser Zusammenhänge lassen sich wesentliche Schlüsse auf die Bedeutung des Verwandlungsglaubens sowie auf das Weltbild des Erzählers gewinnen. So fehlt bei Anacker wie auch bei Sauer jede Antwort auf die Frage, welche Personen vom Erzähler gewürdigt werden, eine Erlösung zu bewirken. Die von Anacker festgestellten Beweggründe reichen für die Beantwortung dieser Frage nicht aus. Sie lässt sich nur befriedigend lösen, wenn man das Ganze einer jeweiligen Erzählung betrachtet und danach die Ergebnisse vergleicht.

Mit grosser Vorliebe wählt Friedrich Berjuck die Erlöserpersonen seiner Erzählungen aus den niedriggestellten Ständen seiner soziologischen Ordnung. Oft sind es Wanderburschen, Bettler und Bettlerinnen, Jäger, Hofleute und Angehörige des geachteten Hauspersonals, Fuhrleute und abge-

1) Anacker, a.a.O., S. 103 ff.

dankte Soldaten. Wo die Erlöserpersonen den höheren Ständen angehören, sind sie zur Erlösung durch ihre Verwandtschaft mit den Spukenden legitimiert. In den beiden Fällen, in denen Königssöhne als Erlöser auftreten (Nr. 39, 62), schliesst die innere Anlage der Erzählungen von vornherein andere Personen aus. In Nr. 62 kann die Schuld des unrechten Königs ohne Schaden für die Gesamtheit nur dadurch getilgt werden, dass "eenem richtje Keenich sien Sehn" (62) die Herrschaft übernimmt; eine rechtmässige Übernahme der Herrschaft kann nur auf dem Wege der Erbfolge eintreten; also muss ein echter Königssohn die durch die Schuld des Vaters verwunschene Königstochter erlösen und heiraten. Die Heirat ist dabei ein notwendiger Bestandteil der Erlösungshandlung. So sind Erlöserperson und Beweggrund, Erlösungshandlung und Ziel der Erlösung durch die innere Form so angelegt, dass eine andere Lösung nicht möglich ist.

Ähnlich, wenn auch weniger deutlich, ergibt sich auch in Nr. 39 die Lösung aus der Anlage der Erzählung. Eine verwunschene Prinzessin ist Erbin eines Reiches. Der Erlöser muss daher durch königliche Abstammung zur Herrschaft berufen sein und nach der Erlösung die Prinzessin heiraten. Doch gerade in dieser Erzählung unterstreicht Friedrich Berjuck seine Vorliebe für die niedrigen Stände. Der Erlöser ist nicht schlechthin ein Königssohn, sondern "eenem väprachäte Keenich sien Sehn", der nichts besitzt, als eine Krone und einen Ring. "Wenn he de wechjeef, weer he ok nuscht mehr wie jedrä andre Vagabond" (39). Die Schlussbemerkung der erlösten Prinzessin scheint der Notwendigkeit zu widersprechen, dass nur ein Königssohn als Erlöser in Betracht kommt, doch ist diese Äusserung weniger der Erlösten als dem Erzähler zuzuschreiben, der damit unverhohlen seine Bewertung der auch für andere Erzählungen in Frage kommenden Erlöserpersonen zu erkennen gibt: "E oorme Minsche, jo, mienäpart e Wandäborsche, oowä nie der Welt eene Dienä!" (39).

Eine Betrachtung der Erlösungsvorgänge ergibt in mehreren Erzählungen eine Übereinstimmung von Verwandlungszweck und Erlösungsziel. Hieraus ergibt sich eine weitere Möglich-

keit einer inneren Anlage von Erlöserperson, Beweggrund und Erlösungshandlung. Ein Vergleich der Nummern 13 und 46 mag zur Verdeutlichung dienen.

In beiden Erzählungen waren die Töchter eines Grafen bzw. Ritters von ihren Vätern verwünscht worden, weil sie es abgelehnt hatten, nach dem väterlichen Willen zu heiraten. Während jedoch in Nr. 13 der Grafentochter ein Verschulden zugeschrieben wird, wird den drei Ritterstöchtern (Nr. 46) zu Gute gehalten, dass sie ihrem grausamen Vater darin nicht hatten zu Willen sein können. Aus der Verschiedenheit der Schuldfrage ergibt sich auch eine Verschiedenheit der Erlösungsvorgänge. In Nr. 13 erlöst ein Jäger die Spukende und wird von der Rückverwandelten aufgefordert: "Du musst mi friee, wenn du mi ganz täleese willst, wenn di dat nich jennehm is oowä du all e Wief hest, denn mott ick wiedä spooke gohne!" (13). Die Heirat ist also notwendiger Bestandteil der Beendigung einer Verwandlung, deren Grund eine schuldhaftige Heiratsverweigerung war. Ausserdem wird der Grafentochter nicht mehr die Wahl gelassen, einen Gatten nach ihrem Stande zu wählen. Sie muss vielmehr mit dem Manne vorlieb nehmen, den ihr das Schicksal als Erlöser zugespielt hat. Das kommt ganz deutlich in den Worten des Jägers zum Ausdruck: "Ob du nu eenem Groofe sien Kind bist oowä nich, nu bist mien Wief un hest di no dem to richte un uptofehre! Un oorbeide mosst ok!" (13). In Nr. 46 dagegen werden die drei Verwandelten, die auf den Hof eines fremden Ritters gekommen sind, durch einen Schuss erlöst, und nichts deutet darauf hin, dass die Erlösung unvollständig sei. In ihrem Verwandlungsbericht fehlt jeder Hinweis, dass ihre Erlösung durch eine Heirat abgeschlossen werden muss. Ihr Anspruch auf einen standesgemässen Gatten ist durch die Verwandlung nicht beeinträchtigt, und ein ausgleichendes Schicksal hat sie zudem in das Haus eines gleichgestellten Erlösers geführt, mit dessen drei Söhnen die drei erlösten Ritterstöchter eine standesgemässe Ehe eingehen können. So folgt auf die berechnete Verweigerung einer unzumutbaren Zwangsheirat eine Belohnung durch eine standesgemässe Heirat nach den Wünschen aller Beteiligten.

In Nr. 40 hat der Erzähler in noch strengerer Weise Personen und Ursachen von Verwandlung und Erlösung miteinander verknüpft. Eine Bettlerin hatte einen König in einen Drachen verwünscht, weil er ihr im Hinblick auf ihr Kind eine Gabe verweigert und ihr geraten hatte, ihr Kind in den Brunnen zu werfen, um selbst ein besseres Auskommen zu haben. In ähnlicher Weise gedachte er sich seines noch ungeborenen Kindes zu entledigen, um nichts von seinem Vermögen für Pflege und Ausstattung eines Kindes abgeben zu müssen. Eine Heirat der Tochter der Bettlerin mit dem im Zeitpunkt der Verwandlung noch ungeborenen Königssohn bildet den folgerichtigen Erlösungsakt.

Wie sehr die Erlösungsvorgänge zuweilen von dem Schuldendenken des Erzählers abhängig sind, zeigen zwei Beispiele, in denen die Erlösung dadurch bewirkt wird, dass derjenige getötet wird, der die Verwandlung böswillig und widerrechtlich bewirkt hat. Ein König hatte für die Rückgabe seines geraubten Kindes ein hohes Lösegeld ausgesetzt, wird aber wortbrüchig. Als die Entführer das Kind gegen das Lösegeld austauschen wollen, lässt er den Räuber köpfen. Anstatt jedoch den Wortbruch des Königs zu vergelten, versucht das Räuberweib, des Kindes wieder habhaft zu werden, indem es den Knaben in eine weisse Taube und sich selbst in einen "zoddrigen Vogel" (42) verwandelt. Entgegen anderen Erzählungen, in denen die Erlösung eines Menschen aus einer Tiergestalt meist durch Zerstörung der Verwandlungsform (Erstechen, Erschies sen, Kopfab schlagen) erfolgt, genügt hier dem Erzähler ein so einfaches Verfahren nicht, da dadurch die Schuld des Räuberweibes nicht ausreichend bestraft wäre. Er lässt daher die Schützen des Königs den zoddrigen Vogel erlegen, sodass ein doppelter Erfolg eintritt. Der Schuss verwandelt das Räuberweib in seine menschliche Gestalt zurück und tötet es zugleich. Ausserdem bewirkt er die gleichzeitige Rückverwandlung des verwunschenen Kindes (Nr. 42).

In Nr. 55 wird eine Bäuerin von ihrem Mann aus geringfügigem Anlass ermordet und im Rauchfang aufgehängt. Durch

die Ermordung wird sie in eine Fledermaus verwandelt, die rasch wächst und ihrem Mörder zu Leibe rückt. Statt seinen Herrn zu schützen, verbündet sich der Hofhund mit der Verwandlungsgestalt seiner Herrin, sodass es dieser gelingt, den Bauern im Schlaf zu überfallen und ihm die Augen auszukratzen. Um sich vor weiterer Verfolgung zu schützen, versteckt sich der Bauer in der nächsten Nacht auf den Dachboden seines Hauses, wird dort aber bereits von den Tieren erwartet und totgeschlagen. "Un wie sien Hart still stund, weer de Flattämuus de Buuäsche jeworde, wie se in ehrem richtje Lewe jewese weer" (55). Mit der Tötung des Mörders ist das Gerechtigkeitsgefühl des Erzählers befriedigt. Freilich scheint ihm bei diesem Fall der Selbsterlösung - ein Unikum unter allen Erzählungen in dieser Sammlung - selbst nicht ganz wohl gewesen zu sein. Die Hilfestellung des Hofhundes kann nur als Versuch gewertet werden, die gewagte Lösung der Erzählung zu verdecken. Ausserdem hat Friedrich Berjuck seine Geschichte ohne einen wirksamen Schluss gelassen, der getötete Bauer spukt seinerseits in seinem Hause, und die Geschichte könnte endlos weitergehen, wenn nicht die Bäuerin das Anwesen verkauft und samt dem Hunde verlassen hätte.

Weitere Möglichkeiten eines Zusammenhanges von Spukursache und notwendigem Erlösungsakt ergeben sich in den Fällen, in denen ein Toter in seiner Grabesruhe gestört oder ein Ermordeter an einem unrechten Ort begraben wird. In Nr. 29 wird ein Verstorbener aus seinem Grabe geholt und beraubt. Überdies vergisst der Leichenschänder, den Toten wieder zu bestatten. Der so in ein Spukdasein gezwungene Graf kann nur durch eine erneute Bestattung wieder zur Ruhe gebracht werden. Auch die an unrechtem Ort begrabenen Ermordeten können dadurch von ihrem Spukdasein erlöst werden, dass ihnen ein ehrliches Begräbnis auf dem Friedhof zuteil wird (vergl. Nr. 74 und Nr. 108). Mit dieser Möglichkeit durchbricht zwar der Erzähler die sonst gewahrte Gesetzmässigkeit, dass ein Ermordeter ins Leben zurückerlöst werden muss, damit er die ihm zugemessene Lebenszeit als Mensch nachholen kann, doch ist diese Regelwidrigkeit auf den Einfluss eines Wiedergän-

gerglaubens zurückzuführen, der in der ostpreussischen Volkssage weit verbreitet ist und dem Erzähler nicht unbekannt geblieben sein kann.

Es ist nicht zu erwarten, dass in allen Erzählungen ein gleiches Mass von Sorgfalt darauf verwendet wurde, die Erlöserpersonen, ihre Beweggründe und die erforderliche Erlösungshandlung bereits durch die Vorgeschichte oder die Verwandlungsursache vorauszubestimmen. In allen Erzählungen, in denen die Erlösungsvorgänge den Charakter von Zufälligkeiten haben, stehen nicht die Verwandelten, sondern stets die Erlöserpersonen im Mittelpunkt des Interesses. Diese Verschiebung der Perspektive lässt jene Erzählungen für eine Darstellung des Verwandlungs- und Erlösungsglaubens weniger geeignet erscheinen, da es dem Erzähler bei ihrer Konzeption weniger auf den irrationalen Gehalt als auf die Charakterisierung der "Helden" durch ihr Verhalten in einer ungewöhnlichen und oft gefährlichen Situation ankam. Die vom Erzähler angeführten Beweggründe, die einen Erzählungshelden zur Erlösung eines Spuks veranlassen, dienen dem gleichen Zweck; die Erlösungshandlung bleibt dagegen oft ein rein mechanischer Vorgang, der meist in der Zerstörung der Verwandlungsform oder in einem Ringkampf mit dem Gespenst eines Verwandelten besteht.

Das Verhalten der Erlöserpersonen oder derjenigen, die bei einer Begegnung mit einem Verwandelten versagen, erlaubt zwar einige Schlüsse auf ihre Stellung im Urteil des Erzählers sowie auf ihre Bedeutung innerhalb der soziologischen Ordnung, steht aber nur in einem sehr nebensächlichen Zusammenhang mit dem metaphysischen Geschehen von Verwandlung und Erlösung. Ausschlaggebend für das Gelingen einer Erlösung sind nicht besondere charakterliche Eigenschaften oder ein idealisiertes Heldentum, sondern allein das Wissen um eine erforderliche Erlösungshandlung.

Neben dem rein mechanischen Erstechen, Erschiessen, Ergreifen und Festhalten der Verwandelten beschreibt der Erzähler in wenigen seiner Erzählungen die Ausführung besonderer

Erlösungshandlungen, die ein Wissen um besondere zauberkräftige Gegenstände und Vorkehrungen zu verraten scheinen. Die ausführlichste Beschreibung findet sich in Nr. 32. Die Erlöserpersonen, ein Graf und ein Diener, treten zur Nachtzeit gemeinsam mit einem zauberkundigen Manne in einen Feuerkreis, der aus Holz und Zauberkräutern geschichtet ist. Der Feuerkreis verhindert einen Angriff der Verwandelten auf die Erlöserpersonen, erlaubt jedoch eine wirksame Aktion der innerhalb Stehenden gegen die Spukenden. Die Erlösungshandlung selbst besteht darin, dass der Graf und sein Diener je ein Messer nach den Verwandlungsgestalten werfen und sie ins Herz treffen sollen. Dazu ist es erforderlich, dass der "klooke Mann" zuvor ein Messer ins Feuer wirft, damit, wie er sagt, "dat Fieä weet, dat et june Messä reewä to loote heft" (32). Ausserdem hat das Feuer die Kraft, die Messer nach dem vorbestimmten Ziel zu lenken. Während der ganzen Handlung darf kein Wort gesprochen werden. Diese recht phantasievolle Anhäufung traditionsgebundener Zaubersymbole (Mitternacht, Schweigegebot, Feuerkreis, Zauberkräuter und Stahl) vermag jedoch nicht darüber hinweg zu täuschen, dass hier weniger echtes Wissen als künstlerische Erzählbegabung in diesem nächtlich schauervollen Bilde Ausdruck gefunden haben. Nach Abstreichung aller effektvollen Begleitumstände besteht die Erlösungshandlung wie in zahlreichen anderen Fällen in einem mechanischen Erstechen der Verwandlungsgestalten.

Weit echter erscheint die Erlösungshandlung in Nr. 54. Mit drei mit der linken Hand gepflückten Birkenruten in der Rechten, erwartet der Wanderbursche um Mitternacht die Verwandelten und schlägt bei ihrem Erscheinen mit den Ruten nach ihnen. Das Schlagen mit Birkenruten ist ein in Ostpreussen weitverbreiteter Osterbrauch, der vor Krankheit und bösen Geistern schützen soll. In zahlreichen Teufelserzählungen dient die Birke zur Abwehr und Bekämpfung des Teufels (vergl. Nr. 89, 93 u.a.).

Das Schlagen mit der links gedrehten Peitsche als Mittel zur Bekämpfung des Teufels ist bereits bei der Darstel-

lung der Teufelsgeschichten genannt worden. In Nr. 57 hat es jedoch nicht die Tötung des Teufels zur Folge, sondern bewirkt die Erlösung der in einem Teufelsbann spukenden Gespenster.

Eine genaue Interpretation der Erzählungen, die eine Erlösung durch Heirat berichten, deutet darauf hin, dass die eigentliche Erlösungshandlung in der erotischen Begegnung der betreffenden Personen besteht. Die Erlösungshandlung von Nr. 31 ist bereits bei der Untersuchung der ethischen Bewertung erotischen Handelns betrachtet worden. Noch deutlicher beleuchtet Nr. 13 die Bedeutung der geschlechtlichen Beiwohnung für die Erlösung. Gewiss ist die Erlösung der verwunschenen Grafentochter von einer ehelichen Verbindung mit ihrem Erlöser abhängig, und sie wäre ausgeschlossen, wenn der Jäger bereits verheiratet gewesen wäre. Da dies jedoch nicht der Fall ist, berichtet der Erzähler in einem Atemzuge weiter: "Dem Ferstä jefull dat Mäke un he fried se, un nu seed se denn: 'Vä Johre leewd mool hier e oolä Groof.... da hefft he mi denn in disse Woold väwünscht....'" (13). Bei der sonstigen Zurückhaltung des Erzählers gegenüber erotischen Stoffen seiner Erzählungen kann zwingend angenommen werden, dass die erotische Begegnung unmittelbar auf die Rückverwandlung und ohne jede Hochzeitsfeierlichkeit erfolgt ist. Nr. 61 ist geeignet, diese Ansicht zu stützen. Die von ihrem Gatten misshandelte Gräfin ist nach ihrer Genesung stumm geblieben. Durch die Geburt eines Kindes erhält sie ihre Sprache wieder. Offenbar hat sie aber dem reuigen Grafen schon vorher verziehen, wodurch die Zeugung des Kindes erst möglich wurde. Auch hier dürfte die Zurückhaltung des Erzählers zu einer bewussten Verschleierung des gemeinten Sachverhalts geführt haben. In den Nummern 39, 40 und 62 erfolgte die Erlösung durch eine symbolische Liebeshandlung vor der Hochzeit. Doch sind diese Liebeshandlungen (Verschenken von Ring und Krone, Nr. 39; drei Küsse, Nr. 40; Umarmung und Heiratsversprechen, Nr. 62) nur als symbolische Ausdrücke für erotische Begegnungen zu werten.

Wenn auch die geschlechtliche Beiwohnung oder eine ihr gleichzuachtende symbolische Handlung das auslösende Moment der Erlösung ist, so kann doch nicht angenommen werden, dass eine Erlösung durch geschlechtliche Beiwohnung ohne seelische Zuneigung und nachfolgende Heirat möglich sein könnte. Der rein körperliche Verkehr ohne Liebe und Heirat ist Unzucht, also Verstoß gegen ein ethisches Gebot und daher als Erlösungshandlung ungeeignet.

Ein Fall einer nichtmechanischen Erlösung findet sich in Nr. 92. Die in einen Teufel gebannte Bäuerin wird durch die Anrufung des heiligen Andreas wieder befreit. Diese Anrufung wird freilich nur in der Mitternachtsstunde der Andreasnacht ¹⁾ wirksam. Das kunstlose Versgebet an den heiligen Andreas ist neben den Vorstellungen von einer Bestattung in geweihter Erde der einzige Beleg für einen christlichen Einfluss auf den Spuk- und Erlösungsglauben, der hinter den Erzählungen des Friedrich Berjuck steht.

Eine unscheinbare Spur einer Erlösung durch Gebet findet sich in Nr. 22. Der in einen Hund verwandelte Räuber kann nur dadurch erlöst werden, "wenn sien eeen Kind vār em hintrodd, im Middänacht, un eene Vers im Jesang beed" (22). Der Vers selbst weist jedoch nicht mehr das geringste Anzeichen eines Gebetes auf.

Die Besprechung des Poltergeistes durch den katholischen Pfarrer in Nr. 75 und das vergebliche Eingreifen des Pfarrers gegen den Teufel (Nr. 95) bzw. zur Erlösung der verwunschenen Schwestern des Bauern (Nr. 58) können gleichfalls nur als Spuren eines christlichen Einflusses auf den Spuk- und Erlösungsglauben gewertet werden.

1) Die Erwähnung des heiligen Andreas verweist auf ost-europäischen Heiligenglauben. Andreas, der Bruder des Petrus, gilt als frühchristlicher Missionar der Skythen und Russen. Das Andreaskreuz ist noch im kaiserlichen Russland, zu dem auch die baltischen Provinzen gehörten, ein weitverbreitetes Symbol gewesen.

4. Die Bedeutung des Verwandlungsglaubens.

Hinter den Vorstellungen von Verwandlung und Erlösung steht der Glaube an eine schicksalhaft ausgleichende Gerechtigkeit als Urprinzip einer höheren Weltordnung. Sie nimmt dem sozial Schwachen, dem körperlich Unterlegenen, dem armen Menschen die Ohnmacht gegen ungerechte Verfolgung und Unterdrückung durch den Stärkeren. Auch der Schwächste kann, wenn er von einer Schuld bedroht oder betroffen wird, sich der Gewalt des schuldhaft Handelnden entziehen oder wenigstens die Schuld des Übeltäters vergelten, indem er ihn zwingt, den unerwünschten Zustand einer Verwandlung zu ertragen. Das gerechte Schicksal entzieht aber auch den von einer Verwandlung Betroffenen, sei sie auf Böswilligkeit oder auf eine Schuld zurückzuführen, eben durch die Verwandlung einer weiteren Verfolgung durch den, der die Verwandlung bewirkt hat. Dieser ausgleichende Charakter der Weltordnung prägt sich besonders eindeutig in einer Äusserung des Erzählers aus, die schon wegen ihrer sprachlichen Formulierung die Bedeutung eines Lebensgesetzes hat: "Jedrä Minsch mott sien Lewe tom Eng lewe, un wenn he dat nich kann un tämord wat, denn mott he spooke, bet he täleest wat, un denn lewed he wiedä, bet to sienem richtje Eng!" (53). Für dieses Lebensgesetz ist es gleichgültig, ob ein Mensch seine Verwandlung selbst verschuldet hat oder ob er durch Verzauberung oder durch Ermordung daran gehindert wird, sein menschliches Dasein in seiner menschlichen Daseinsform bis zu seinem vorbestimmten Lebensende zu leben. Es lässt den in eine verminderte Lebensform Gezwungenen nach eigenen Gesetzen weiterleben, hält die Möglichkeit zu einer Erlösung offen und schenkt dem Erlösten mit der menschlichen Gestalt sein einstiges Leben zusammen mit den früheren Lebensumständen wieder. Selbst die Lebenszeit wird durch die Verwandlung nicht beeinträchtigt. Jahre und Jahrzehnte des Spukenmüssens lassen bei dem Erlösten keine Spuren zurück, ob sich auch die Welt seitdem verwandelt habe.

In Nr. 50 erklärt der erlöste Grafensohn dem Wanderburschen: "Ick stoh nu vä di in dem Illä, wo mi mien Voodä väwinsche leet, un nu kann ick noch mien Johre als Minsch nolewe. Wat ick als Deer jelewd hebb, dat wat mi nich jeereeknet" (50). Nur eine Ausnahme macht das Lebensgesetz. Wer als Räuber oder Mörder sein Leben verwirkt hat und der irdischen Gerechtigkeit, dem Teufel oder dem Tod zum Opfer fällt, hat kein Weiterleben in einem Verwandlungsdasein, keine Erlösung und keine Rückkehr in das menschliche Dasein zu erwarten. Gerade diese Ausnahme unterstreicht den inneren und notwendigen Zusammenhang des Lebensgesetzes mit den ethischen und soziologischen Vorstellungen des Erzählers und vollendet sein Weltbild zu einer innerlich geschlossenen Einheit. Für die Geschlossenheit dieses Weltbildes ist es unerheblich, ob der Erzähler an die Wirksamkeit seiner Gesetze auch für sein Leben glaubt. Es ist da und bestimmt das Vorstellungsvermögen des Erzählers unabhängig von seinem Glauben.

Der Begriff der höheren Weltordnung findet sich in den vorliegenden Erzählungen nicht; dafür gebraucht der Erzähler ein anonymes "Et" (vergl. Nr. 28, 29, u.a.) und bezeichnet damit ein unnennbares, vielleicht göttliches, jedenfalls aber gerechtes höheres Walten, das sich der menschlichen Vernunft entzieht und nur durch seine Auswirkungen auf das menschliche Dasein erfahren werden kann. Es ist der Urgrund, in dem die soziologische wie die ethische und metaphysische Weltordnung begründet liegen. Es umfasst zugleich das Reich des Menschen wie den gesamten Umfang der Natur, es bestimmt die Gesetze, denen auch Tod und Teufel unterworfen sind und bedient sich zu seinem Wirken der Vielfalt aller natürlichen und übernatürlichen Erscheinungen.

In den Erzählungen, die der vorliegenden Untersuchung zu Grunde gelegen haben, steht stets der Mensch im Mittelpunkt des Geschehens. Doch ist sein Handeln und Leiden untrennbar von dem Walten dieser höheren Weltordnung. Gleichgültig ob er ein König, oder ein Bettler ist, ein höheres

Gesetz in ihm bestimmt oder verurteilt sein Tun im Interesse der Erhaltung der Weltordnung.

Zusammenfassung.

Es ist ein legitimes Anliegen volkskundlicher Forschung, in ihrem Gegenstand den Träger des Volksgutes wiederzuerkennen. So ergibt sich auch am Schlusse der vorliegenden Untersuchung erneut die Frage nach dem Erzähler. Die bisherigen Bearbeiter der Grudde'schen Sammlung wie auch die Sammlerin selbst haben immer wieder betont, dass die Träger des Erzählgutes fest in heimatlichem Volksglauben und einer überlieferten Vorstellungswelt lebten. Diese Feststellung trifft insofern auf die Erzähler echter Märchen zu, als sie in ihnen ein überliefertes Erzählgut und ein darin enthaltenes Glaubensgut des Volkes der Sammlerin überlieferten. Auch Friedrich Berjuck muss ein umfangreiches Wissen um Vorstellungen und Motive des Volksglaubens besessen haben. Doch hat er sich nicht damit begnügt, es in seiner hergebrachten Form weiterzuerzählen. Er hat vielmehr, ohne den Inhalt der bestehenden Vorstellungswelt zu verfälschen, ein nur ihm eigenes Bild einer Weltordnung zusammengefügt und in seiner Sprache und Erzählform zum Ausdruck gebracht.

Der Platz, den der Erzähler in seinem Weltbild einnimmt, verrät sich immer wieder durch einzelne Äusserungen, die auf Erfahrungen aus seinem Leben verweisen. Das Bild seiner soziologischen Ordnung bestimmt den Standort des Erzählers durch die Bewertung, die die einzelnen Personen und Stände aus der Sicht Friedrich Berjucks erhalten. Er, der das Leben der Landarbeiter und Wanderburschen genau kennt, hat ihnen als den Angehörigen seines Standes naturgemäss seine ganze Sympathie entgegengebracht. Dennoch ist nicht jeder Wanderbursche oder Landarbeiter ein ausgeprägter Held, wie ihn das herkömmliche Volksmärchen gern darstellt. Es trägt vielmehr jeder Einzelne einen besonders hervorstechenden Charakterzug, der ihn als draufgängerisch oder ängstlich, vorwitzig, übermütig oder treuherzig kennzeichnet. Aus der Sicht des

Landarbeiters heraus beurteilt er die Bauern nach dem Masse ihrer Ansprüche an ihre Knechte. Hingegen wird der tüchtige Bauer, der seine Arbeit versteht und sein Gesinde gegen den Teufel schützt, stets mit aner kennenden Worten bedacht. Der Rechtschaffenheit der armen Menschen stellt Friedrich Berjuck stets das Wohlleben und die damit verbundene Gefahr der Lasterhaftigkeit der Gutsbesitzer gegenüber; und ein König ist vollends entweder ein Bösewicht oder ein Ideal der Gerechtigkeit und Fürsorge. Je weiter die Personen der Erzählungen in der Standesordnung vom Stande des Erzählers entfernt sind, umso typischer und einheitlicher zeichnet Friedrich Berjuck sie in seinen Erzählungen. Freilich offenbart sich in ihrer Lebensart nicht ein eigener Standard, vielmehr benehmen sich auch die Adligen in einer Weise, wie es der Landarbeiter nur aus seinem Erleben kennengelernt hat. Unbotmässigkeiten und Nachlässigkeiten gegen ihre Anordnungen werden kurzerhand mit Mauschellen bestraft. Ihr Verkehrston untereinander ist nicht von dem verschieden, den Friedrich Berjuck in seinem eigenen Stande kennt. Auch ist es nicht verwunderlich, dass der um den Erwerb des täglichen Brotes schwer arbeitende Instmann bei Grafen wie bei Wanderbur-schen ein Hauptaugenmerk auf gutes und reichliches Essen und Trinken legt. Doch finden sich auf der Speisekarte der Gutsbesitzer keine ausgesuchten Leckerbissen, sondern Speisen, wie sie sich eine arme Landarbeiterfamilie eben zum Feiertag leisten kann: in Butter gebratener Speck, Eierpfannkuchen und Schnaps.

Die Festlichkeiten, die zu besonderen Anlässen auf den Gutshäusern und Schlössern stattfinden, tragen deutlich das Gepräge bäuerlicher Tanzlustbarkeiten, wie sie bei Hochzeiten oder Taufen üblich waren. Nach einem guten Essen spielt die grosse Musik zum Tanz auf, bis der Gastgeber mit dem "Rutschmietä" (24) das Zeichen zur Beendigung der Festlichkeit gibt.

Es ist ein auffallender Befund, dass in Friedrich Berjucks Erzählungen der Krieg als Motiv der Bewährung eines

Märchenhelden vollkommen fehlt. Nur zweimal werden abgedankte Soldaten erwähnt (Nr. 12 und Nr. 98); in Nr. 37 wird berichtet, dass der Bruder eines Grafen aus dem Kriege heimkehrt. Diese Tatsache kann unmittelbar auf das Erleben des Erzählers zurückgeführt werden. In seiner Kindheit hat Friedrich Berjuck den Krieg nur vom Hörensagen kennengelernt. Er mag heimkehrende Soldaten oder Gutsbesitzer kennengelernt haben, das Erleben kriegerischen Geschehens ist ihm jedoch erspart geblieben. Was er dann später bei den Russeneinfällen des ersten Weltkrieges erlebt haben mag - im Alter von 57 Jahren kann er nicht mehr Soldat gewesen sein -, unterschied sich so stark von märchenhaften Kriegsdarstellungen, dass es keinen Eingang in seine Erzählwelt finden konnte.

Auch in seinen ethischen Vorstellungen kommt der Standort des Erzählers wiederholt zum Ausdruck. Als Vater von 12 Kindern verachtet er naturgemäss die Reichen, die trotz ihres Wohlstandes einen zahlreichen Kindersegen für eine Bedrohung ihrer Existenz halten. Für Friedrich Berjuck ist der Wille zur Familie und der Wille zum Kinde eine naturgegebene Bestimmung des Menschen und ein Ausweichen vor dieser Bestimmung ein Verstoss gegen ein ethisches Gebot. Mit dieser Deutung bewertet er sich selbst als einen rechtschaffenen Mann, der sein Stiefkind wie sein eigenes gehalten hat.

Der Gedanke des Rechts ist für Friedrich Berjuck untrennbar von der Vorstellung einer Verpflichtung der Reichen gegenüber den Armen. Es werden nicht nur die Bauern abwertig beurteilt, die ihr Gesinde überfordern oder die Arbeit ungenügend belohnen, sondern auch alle Besitzenden, die einem Bettler eine Gabe verweigern oder einen Heimatlosen verspotten. Daneben gehört sein uneingeschränkter Tadel allen, die die Grenzen der Standesordnung durch Überhebung zu überschreiten suchen. Am schärfsten trifft er damit die Diener, die dem Stande des Erzählers angehören, aber aus ihrer andersartigen Beschäftigung in Dünkel und Geltungsbewusstsein auf die schwer arbeitenden Hofleute herabblicken. Wenn ein König zu Unrecht die Krone trägt, so wird davon nur die Sozialordnung

betroffen, ein Diener aber, der seine eigenen Standesgenossen verachtet, trifft damit den Erzähler selbst und wird daher mit entsprechender Kritik bedacht.

Gewinnen aus der Sicht des Erzählers heraus die Vorgänge innerhalb des sozialen Lebens eine ethische Wertung, so gibt das in den Erzählungen des Friedrich Berjuck so beherrschend auftretende Glaubensgut von Verwandlung und Erlösung neben der Rache und Vergeltung durch irdische Gerechtigkeit einen Weg zum Ausgleich schwerwiegender Verstösse durch metaphysische Mächte frei. Eine immanente Weltordnung überwacht das Tun der Menschen und gibt dem Verfolgten die Kraft zu verwünschen, dem Verwünschten oder Ermordeten die Gelegenheit zur Erlösung.

Die Erzählungen des Friedrich Berjuck sind bis auf die Teufelsschwänke Erlösungserzählungen. Gerade diese Geschichten enthalten aber die ausgeprägtesten Züge der soziologischen und ethischen Vorstellungen des Erzählers, eine Tatsache, die geeignet ist, den intensiven Zusammenhang von soziologischer, ethischer und metaphysischer Weltordnung zu unterstreichen. Die Vorgänge von Verwandlung und Erlösung sind also nicht zu trennen von der ethischen Beurteilung des Geschehens innerhalb der soziologischen Ordnung.

Mit der Anerkennung einer schicksalhaft waltenden Gerechtigkeit, die sich des Menschen als ausführendes Organ bedient, tritt der Erzähler aus dem Raum des Märchengeschehens heraus; er ist nicht mehr mithandelnde Person seiner Erzählungen. Und wenn auch nicht angenommen werden kann, dass Friedrich Berjuck für seine Person an ein Verwandeltwerden glaubt, kann doch nicht bestritten werden, dass in ihm ein starkes Gefühl des Geborgenseins in der Hand einer metaphysischen Gerechtigkeit lebendig gewesen ist.

Es unterliegt keinem Zweifel mehr, dass hinter den verdächtigen Nummern der Grudde'schen Sammlung eine grossartige und in ihrer Art einmalige Individualleistung eines musikalischen und erzählbegabten Landarbeiters steht. Wenn an-

derswo Ansätze der Erzähler zu eigenem Fabulieren nicht Eingang in die Märchenliteratur gefunden haben, ist dies der kritischen Aufmerksamkeit der Märchensammler zu verdanken. Andererseits würde eine Aufzeichnung traditionslosen Erzählgutes aus dem Volksmund eine wertvolle Quelle für die Erkenntnis volkstümlicher Denk- und Erzählweise bieten, wenn auch die Märchenforschung hiervon nur geringen Nutzen hätte.

Freilich völlig traditionslos sind die Erzählungen Friedrich Berjucks nicht. In ihnen verrät sich ein Glaubensgut, das sicher auf dem Boden längst vergangener Erzählgemeinschaften gewachsen ist. In seiner Jugend und seinen Wanderjahren hat Berjuck die Bekanntschaft mit den verschiedensten Elementen volkstümlichen Glaubens gemacht, die sich später zu einem mehr oder weniger ganzheitlichen Bilde zusammengefügt haben. Es kann also nicht als das einheitliche Glaubensgut einer einzelnen und feststehenden Erzählgemeinschaft gewertet werden; vielmehr verraten sich in der Fülle der Erzählungen mannigfaltige Züge verschiedener Herkunft, die diese Annahme verbieten.

Die oft humorvolle Verwendung der verschiedenen Glaubenselemente in den Erzählungen gibt diesen häufig nur die Bedeutung willkommener Erzähleffekte, die geeignet sind, den Geschichten eine überraschende Wendung oder einen wirksamen Schluss zu geben. Diese selbstherrliche Verfügung über hergebrachtes Glaubensgut sowie über echte und frei erfundene Motive haben nichts an sich, was die Behauptung Schwieterings rechtfertigen könnte, dass ein Erzählen solcher Geschichten "gemeinsames Erschauern vor dem Numinosen"¹⁾ bezwecke. Auch sind weder die Erzählungen des Friedrich Berjuck noch die zahlreichen echten Märchen der Grudde'schen Sammlung in einer Erzählgemeinschaft aufgeschrieben worden. Eine Erzählgemeinschaft ist in den Jahren der Aufzeichnung der Märchen und Geschichten in Beisleiden nicht vorhanden gewesen und hat auch lange Jahre vorher nicht bestanden. Es

1) Schwietering, a.a.O., S. 77.

ist unsicher, ob Beisleiden jemals der Ort einer festen Erzählgemeinschaft gewesen ist; die Mehrzahl der zur Zeit der Aufzeichnung dort sesshaften Landarbeiterfamilien ist zu Beginn des Jahrhunderts von auswärts zugezogen.¹⁾ Die echten Märchen der Grudde'schen Sammlung können also bestenfalls als einstiges Erzählgut einer Beisleidener oder mehrerer auswärtiger Erzählgemeinschaften gelten. Für die Erzählungen des Friedrich Berjuck kann selbst diese Annahme nicht zutreffen. Seine Erzählungen sind erst in den Jahren der Aufzeichnung entstanden und direkt über seine Frau und seine Töchter an Frau Grudde gelangt, also nicht auf dem Umweg über eine Erzählgemeinschaft oder solche Gewährsleute, denen Frau Grudde auch andere Märchen verdankt. Hätte eine Erzählgemeinschaft bestanden, so kann angenommen werden, dass Friedrich Berjuck schon früher zum Erfinden von Märchen angeregt worden wäre, die dann einem weiteren Personenkreis hätten bekannt sein müssen. Da dies nicht der Fall war, bleibt auch die von M. Brachetti zitierte eifersüchtige Wachsamkeit der Landarbeiter gegenüber fremden Erzählstoffen und "verlogenen Herrenmärchen" für die Erzählungen Friedrich Berjucks ohne Bedeutung.²⁾

Die von Brachetti im Anschluss an einen Briefwechsel mit Frau Grudde für alle Nummern der Grudde'schen Sammlung in Anspruch genommene Formelhaftigkeit der Erzählweise ist bereits von Henssen kritisch untersucht worden.³⁾ Sie trifft tatsächlich nur auf ein Märchen (Nr. 59) zu und hat ihren Grund darin, dass ein Märchen, dessen stärkste Wirkung von vornherein in einer eindringlichen Wiederholung gewisser Partien in Rede und Gegenrede liegt, nicht anders als formelhaft erzählt werden kann. Ein Kenner der ostpreussischen Mundarten wird jedoch ohne Mühe in den verschiedensten Erzählungen und Märchen den durchaus eigenen Ton und Ausdruck der einzelnen Gewährsleute wiedererkennen. So zeichnen sich

1) Anacker, a.a.O., S. 134.

2) Brachetti, a.a.O., S. 13 ff.

3) Henssen, a.a.O., S. 11 ff.

die Berjuck'schen Erzählungen besonders durch die fast ausschliessliche Verwendung der direkten Rede und eine höchst realistische Darstellungsweise aus. Liedtke hingegen verwendet in weit grösserem Umfang die indirekte Rede und bevorzugt bildhafte Ausdrücke und Redensarten. Die Bezeichnung "eepäschte Herr" für den Teufel kommt nur bei Frau R. vor (Nr. 99 und 101). Eine eingehende stilkritische Untersuchung könnte leicht weitere spezifische Unterschiede des Ausdrucks erbringen.

Diese Untersuchung müsste freilich berücksichtigen, dass die sprachliche Gestalt der Erzählungen von zwei Fehlerquellen beeinflusst sein kann. Einmal besteht die Möglichkeit, dass bei der skizzenhaften Aufzeichnung der Märchen und Erzählungen der Sammlerin unbewusst geringfügige Veränderungen der Texte aus dem eigenen Sprachempfinden unterlaufen sein können. Für die Erzählungen Berjucks gilt im besonderen, dass seine Stücke durch die Zwischenträger eine noch weitergehende sprachliche Veränderung erfahren haben mochten. Es ist also keineswegs sicher, dass die gedruckten Texte in Ton und Ausdruck die von Friedrich Berjuck gewählte sprachliche Form darstellen. Immerhin ist ihre individuelle Eigenart auch in diesem Gewande noch so stark kenntlich, dass selbst einige Nummern der ins Hochdeutsche übertragenen Grudde'schen Märchensammlung den sprachlichen Ausdruck Friedrich Berjucks zu verraten scheinen. Doch können Beweise hierfür nicht erbracht werden.

W. Ziese mer nennt die "Plattdeutschen Volksmärchen aus Ostpreussen" "Ein Heimatbuch in des Wortes bestem Sinne. Es ist aus der lebendigen Wurzel heimatlichen Volksgutes erwachsen und gibt in erfrischender Unmittelbarkeit Denkweise, Gefühlswelt und Gestaltungsfähigkeit unverbildeter Menschen wieder". ¹⁾ Diese Formulierung kommt dem Sachverhalt der Grudde'schen Sammlung wohl am nächsten. In der Tat sind

1) Ziese mer, a.a.O.

Denkweise, Gefühlswelt und Gestaltungsfähigkeit der märchenkundigen Personen so getreu wie möglich wiedergegeben. Es ist offenbar geworden, dass reale Wirklichkeit, sittliches Empfinden und die Überlieferung einer irrationalen Überwelt im Denken des begabtesten Erzählers der Beisleidener Landarbeiter eine bedeutende Rolle gespielt haben. In märchenhaften Erzählformen hat Friedrich Berjuck seinem Weltbild persönlichen Ausdruck verliehen.

S c h r i f t t u m s v e r z e i c h n i s .

- A a r n e, Anti: The types of the folk-tale.
Transl. and enl. by Stith Thompson
In: FF Communications 74, Helsin-
ki 1928. (A.T.)
- A n a c k e r, Traut: Verzauberung und Erlösung im
deutschen Volksmärchen.
Schriften der Albertus-Universi-
tät, Geisteswissenschaftliche
Reihe, Band 32, 1941.
- B a l y s, J.: Donner und Teufel in den Volks-
erzählungen der baltischen und
skandinavischen Völker.
Sonderabdruck aus "Tautosakos
Darbai", Band VI, Kaunas 1939.
- B r a c h e t t i, Studien zur Lebensform des deut-
Mechtilda: schen Volksmärchens.
Diss. Frankfurt/M. 1935.
- G r o t h, Paul: Die ethische Haltung des deut-
schen Volksmärchenß.
Form und Geist, Arbeiten zur Ger-
manischen Philologie, Band 16,
1930.
- G r u d d e, Hertha: Plattdeutsche Volksmärchen aus
Ostpreussen. 1931.
- G r u d d e, Hertha: Wie ich meine "Plattdeutschen
Volksmärchen aus Ostpreussen
aufschrieb.
In: FF Communications 102, Hel-
sinki 1932.
- G r u d d e, Hertha: Ein Leben für die Heimat.
Königsberg, o.J.
- H e n s s e n, Gottfried: Sammlung und Auswertung volks-
tümlichen Erzählgutes.
Sonderabdruck aus Hessische Blät-
ter für Volkskunde, Band XLIII.

- L e m k e, Elisabeth: Volkstümliches aus Ostpreussen.
Erster Teil, 1884.
- P l e n z a t, Karl: H. Grudde, Plattdeutsche Volksmär-
chen aus Ostpreussen.
In: Niederdeutsche Zeitschrift für
Volkskunde, Jahrgang 9, 1931, Heft
1/2.
- P o h l, Erich: Die Volkssagen Ostpreussens. 1943.
- Preussisches Wörterbuch: Sprache und Volkstum Nordostdeutsch-
lands, Königsberg 1935.
Bearb. v. W. Ziesemer.
- R a n k e, Friedrich: Märchenforschung. Ein Literaturbe-
richt.
In: Deutsche Vierteljahrsschrift
für Literaturwissenschaft und Gei-
stesgeschichte, XIV. Band, 1936.
- R a n k e, Friedrich: Kunstmärchen im Volksmund.
In: Zeitschrift für Volkskunde,
Neue Folge Band 8, 1938.
- S a u e r, Herta: Die Schuldvorstellungen in ost-
preussischen und westfälischen
Volkserzählungen der Gegenwart.
Neue deutsche Forschungen, Abtei-
lung Deutsche Volkskunde, Band 1,
1936.
- S c h m i d t, P.: Lettische Volksmärchen und Sagen.
Unveröffentlichte Übersetzungen im
Besitz des Archivs für Volkskunde
Marburg.
- S c h w i e t e r i n g, Julius: Volksmärchen und Volksglaube.
In: Dichtung und Volkstum, Band
36, 1935.
- Z i e s e m e r, Walter: Nachwort zu Hertha Grudde, Platt-
deutsche Volksmärchen aus Ost-
preussen. 1931.
- Z i e s e m e r, Walter: s. auch Preussisches Wörterbuch.

L e b e n s l a u f .

Am 11. Februar 1923 wurde ich, Ernst, Friedrich, Hans Ulrich S a r e y k o, als Sohn des Genossenschafts-angestellten Ernst Sareyko und seiner Ehefrau Margarete geb. Wichmann in Neidenburg/Ostpreussen geboren. Nach einer vier-jährigen Grundschulzeit von 1929 bis 1933 besuchte ich ein Jahr das Realgymnasium in Neidenburg. Wegen Versetzung meines Vaters nach Tilsit/Ostpreussen wechselte ich im Jahre 1934 auf das Staatliche Gymnasium Tilsit über, welches ich bis Oktober 1940 besuchte. Da ich als Offiziersbewerber der Luftwaffe zum Wehrdienst eingezogen wurde, erhielt ich im Oktober 1940 ein Abgangszeugnis aus der 8. Klasse mit Reifevermerk. Im August 1942 verlor ich durch einen Wehrdienstunfall das Augenlicht. Nach meiner Genesung begann ich im November 1943 an der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität Breslau mein Studium in den Fächern Turkologie, Geschichte und Romanistik (Spanisch), wozu später noch einzelne Fächer der Rechtswissenschaft traten. Meine akademischen Lehrer in Breslau waren die Herren Professoren Beyerhaus, Otto Spies und Geheimrat Hans Helfritz. Nach dem Kriege setzte ich mein Studium vom Winter-Semester 1946/47 bis Sommer-Semester 1953 an der Philipps-Universität fort. Hier belegte ich Vorlesungen, Übungen und Seminare in den Fächern Volkskunde, Germanistik, Anglistik, Latein und Geschichte. Meine akademischen Lehrer in Marburg waren insbesondere Frau Professor Berthold, die Herren Professoren Deutschbein, Fischer, Henssen, Klein, Wolff und Ziesemer.

Für mannigfache Anregung und freundliche Förderung bei der Anfertigung meiner Dissertation bin ich Herrn Professor Dr. G. Henssen zu besonderem Dank verpflichtet.

Fotodruck: E. Mauersberger, Marburg/L.